حسبنا الله ونعم الوكيل   لا اله الا الله محمد رسول الله

باسمه سبحانه

مما انتظم في سلك ملك افقر الانام الى الله الغني الاعلى محمد الشهير بسلامجي زاده كتب له الحسنى وزيادة اجمل بالنبي الاجلى

الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاج بشير آغاء دار السعادة
الشريفة السلطانية وخيرة
وهاية وقف

هذه نسخة جليلة والمجلة الجميلة من وقف حضرت مولانا صاحب الخيرات الحسان
ساحب ذيل الجود والاحسان منور مصابيح المقاصد بانوار العناية
مفتح معاقد المراصد بمفتاح الكفاية جامع محاسن العلم والعمل حائز مجامع
البر الاكمل الا وهو اغا دار السعادة بحاج بشير وفقه للخير المزيد والبر الكثير
من هو على كل شيء قدير حرره الفقير الى الله سبحانه وتعالى
محمد امين المفتش باوقاف الحرمين
غفر له

كتب

١٩٠

بسم الله الفتاح والعون

الحمد لله الذي أحكم بمحكم كتابه أصول الشريعة الغراء، ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء، وأصبحت كلمته الباقية راسخة الأساس شامخة البناء، كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، أوقد من مشكاة الاقتباس
أنوارها سراجاً وهاجاً، وأوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياساً ومنهاجاً، حتى صادفت بحار العلم والهدى متلاطمة
أمواجاً، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً، والصلاة على من أرسله لشرائع الحج معواناً وظهيراً، وجعل لواضح الحجة
سلطاناً ونصيراً، محمد المبعوث هادياً للأنام مبشراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، ثم على من التزم متابعة آثاره الدالة
على طريق الرضوان، واعتصم فيما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان، واغتنم شرف صحبته كرامة الاستحقاق والاستحسان
من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان، وبعد فإن علم الأصول الجامع بين المعقول والمنقول، الناهج في
الوصول إلى مدارك المحصول، أجل ما يتنافس فيه أحكام الشرع قبول القبول، وأعز ما يتخذ لأعلاء أعلام الحق عقود العقول،
وإن كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للإمام المحقق والنحرير المدقق علم الهدى وعالم الدراية، معدل ميزان المعقول والمنقول،
منقح أغصان الفروع والأصول، صدر الشريعة والإسلام، أعلى الله درجته في دار السلام، كتاب شامل لخلاصة كل
مبسوط واف، ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف، بحر محيط يستقصي كل مديد وبسيط، وكنز مغن عن كل وجيز
ووسيط، فيه كفاية لتقويم ميزان الأصول وتهذيب أغصانها، وهداية في تحصيل مباني الفروع وتشييد أركانها، ثم قد سلك
منهاجاً بديعاً في كشف أسرار التحقيق، واستولى على الأمد الأقصى من رفع منار التدقيق، مع ترتيب زيادات ما مستها أيدي الأفكار،
ولطيف نكات ما فتق رتقها إلا أذهان أولي الأبصار، وله آثار كالأمطار في الأقطار، وصار كالأمثال في الأمصار، وتناقلتها
الآفاق حفظاً من الأنهار، واشتهار الشمس في نصف النهار، ولقد صادفت تحارير ما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر الفائقين
تنوء به، والبادية عليه، وعقولاً جاثية بين يديه، ورغبات صادقة المطالب إليه، متعصمين في كشف أستاره بأكف
الاطراف، قامعين عن بحار أسراره عن الدرر بالأصداف، ولا تكاد أنامل الأفكار تعقد معضلاته، ولا ينفتح بنان البيان
أبواب مغلقاته، فلطائفه بعد تحت حجب الألفاظ مستورة، وخرائده في خيام الاعتبار مقصورة، ترى حول الحمى مشرفة
الأعناق، ودون الوصول إليها أعيناً ساهرة الأحداق، فأبرزت بلسان الأيام لا كوهم من الأوهام، أن أخوض لجج
فوائده، وأغوص على غرر فرائده، وأنثر مطويات رموزه، وأظهر مخفيات كنوزه، وأسهل مسالك بيانه، وأذلل
شوارد صعابه، بحيث يصير المتن مشروحاً، ويزيد الشرح بياناً ووضوحاً، فطفقت أفتح شوارد السهر في ظلم الدياجير،
واحتمل مكابد الفكر في الهواجر، راكباً كل صعب وذلول، لاقتناص شوارد الأصول، ونازعاً على الجد في الوصول
إلى مقاصد الأبواب والفصول، حتى استوليت على الغاية القصوى من أسرار الكتاب، وأمطت عن وجوه خرائده قناع
الارتياب، ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح إلى كشف حقائق التنقيح، مشتملاً على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده،
وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده، مع تنبيه لما أغفله المتن وبسط الكلام، وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام، في ضمن تقريرات تنفتح
لورودها أصداف الآذان، وتحقيقات تهتز لإدراكها أعطاف الأذهان، وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان، وتعسفات(؟) يطرب
عند سماعها الثكلان، منقولاً من متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة، ومتوجاً عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة،

وسيتجلى لغائص بحار التحقيق، الفائض عليه أنوار التوفيق، إذا وعيت هذا الكتاب الذي لا ينكشف القناع عن حقائقه
إلا للإمام من علماء السلف المتقدمين، ولا يستأهل للاطلاع على دقائقه إلا البارع في أصول المذهبين مع بضاعة من صناعة
التوجيه والتعديل، وإحاطة بعوائد الاكتساب والتحصيل، والله عز سبحانه ولي الإعانة والتأييد، والملهم للإصابة
والتسديد، وهو حسبي ونعم الوكيل. قوله: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله. قال من المتمسكين في متعلق الباء: أي بسم الله
ابتداء الكتاب، الحمد لله أثر جريه الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية أو الفعلية نحو الحمد لله تسوية بين الحمد والتسمية
ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر، وكل أمر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو
أجذم، فحاول أن يجعل الحمد قيداً للابتداء حالاً عنه كما وقعت التسمية كذلك إلا أنه قدم التسمية لأن النصين متعارضان ظاهراً إذ
الابتداء بأحد الأمرين يفوت الابتداء بالآخر، وقد أمكن الجمع بأن تقدم أحدهما على الآخر فيحصل الابتداء به حقيقة وبالآخر بالقياس
إلى ما سواه، فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والإجماع المنعقد عليه، وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية، ولا يجوز
أن يكون حامداً حالاً من فاعل يقول لأن قوله وبعد فإن العبد على ما في النسخ المقررة عند المص صارف عن ذلك، وأما على
النسخ القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر أنه حال عنه، وأما تعقيب الحمد بقوله أولاً وثانياً ظاهراً وباطناً فوجهه الأول أن الحمد يكون
على النعمة وغيرها مما يستحق الحمد أو الكمال ذاته وعظم صفاته وثانياً لجميل سماته وحسن آلائه التي من جملتها التوفيق لتأليف
هذا الكتاب الثاني أن نعم الله تعالى على كثرتها ترجع إلى إيجاد وإبقاء، أولاً إيجاداً وإبقاء ثانياً، فيحمد على القسمين تأسياً بالسور المفتتحة
بالتحميد حيث أشير في الفاتحة إلى الجميع وفي الأنعام إلى الإيجاد وفي الكهف إلى الإبقاء، أولاً وفي سبأ إلى الإيجاد وفي
الملائكة إلى الإبقاء ثانياً، الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الأولى والآخرة على معنى أنه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف
بالحجة من كماله ويصل إلى العباد من نواله، وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه وينالون من نعمائه التي لا عين رأت ولا أذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر، وإليه الإشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين، فإن قلت فقد وقع
التعرض للحمد على الكمال والآلاء في دار الفناء والبقاء، فما معنى قوله ولعنان الثناء إليه ثانياً أي صارفاً عطفاً على حامداً،
قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب إليه في كل ما يصلح لذلك من الأقوال والأفعال وصرف الأموال، إشارة إلى
أنواع العبادات فإن نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح، والحمد لا يكون إلا باللسان وفيه إشارة إلى أن الأفضل
في العلوم الكلامية ينبغي أن يعرض عن جانب الخلق ويصرف أعنة الثناء من جميع الجهات إلى جانب الحق تعالى وتقدس
عالماً بأنه المستحق للثناء، وحيث كان علت من شرطه أي المقارنة للعامل والأحوال المذكورة أعني حامداً وغيره لا يقارن
الابتداء بالتسمية، قلت ليس الباء صلة للابتداء بل الظرف حال والمعنى متبركاً ببسم الله ابتداء الكتاب، والابتداء أمر عرفي
يعتبر ممتداً من حين الأخذ في التصنيف إلى الشروع في البحث، ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلاة، فإن قلت فعلى
الوجه الثالث يكون حامداً ثانياً بمعنى ناوياً بالحمد عازماً عليه ليكون مقارناً للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، قلت
يجعل من قبيل المحذوف أي وحامداً ثانياً بمعنى عازماً عليه فلا يلزم الجمع بينهما. قوله: وعلى أفضل رسله مصلياً، لما كان أجل
النعم الواصلة إلى العبد موديًّا إلى الإسلام وبه التوصل إلى النعيم الدائم في دار السلام، وذلك بتوسط النبي عم صار الدعاء
له تلو الثناء على الله تعالى، فأردف الحمد بالصلاة، وفي ترك التصريح باسم النبي عم على ما في النسخ المقررة عند المص تنويه بشأنه
وتنبيه على أن كونه أفضل الرسل أمر جلي لا يخفى على أحد، والجلة بالسكون خيد يجمع للسباق من كل أوب الشتيم للمضمار والمجلى

قال البعض اصح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن اولا ثم ذكره الاسم ... الكتاب ولانه مذكور في البسملة ولانه معلوم بوكر صفته الخاصة لنفوه والصاقه بالضمير لاول على حضوره في الذهن وانما حضوره في الذهن بعضي استغنائه بالضمير عن ذكر لفظ اللهم الا ان يقال انما اصح بالضمير لينبه السامع على حضوره في ذهن المتكلم
سعد محمد الله

هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلويه ومعنى ذلك بكثرة الصلوة وتكررها او اشار بالجلي الى الصلوة على النبي عم وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها تكون ضمنا وتبعا لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تعدد المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع ان افعل التفضيل يدل على الاولى والاوائل كالتفضيل والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام قوله سعد جده اي اخ اذا الجد البخت وابو الاب وفقه الله التوفيق جعل الكتاب متواضعة وتعدى باللام وتعدية بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشريف والمعنى كثر ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى قوله وفض من فضضت ختم الكتاب والنفض الكسر بالتفرق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته ولا يرى لمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله هو مشتمل على قواعد المعقول اي مبنيه على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان لا كما هو داب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود قوله وترتيب انيق اي حسن معجب يريد بعض ما تفرد فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن والاليق والصواب لم يسبقني الى مثله سبقت العالمين الى المعالي قوله لم يبلغ صفة تدقيقات والعائد محذوف اي لم يبلغها فرسان علم الاصول الى الآن الغاية من الزمان او المراد لم يبلغ فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى لتضمنه معنى الوصول والانتهاء قوله سميته هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع المضمر لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما للثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر بعد لما للتسمية هذا الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في انه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته وانما مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح في حل غوامض التنقيح قوله الله يحمد الكلم الطيب افتتاح غريب واقتباس لطيف اي بالضمير قبل الذكر ودلالة على حضوره وذكراه ... في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى مستوجب لانواع المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلاميه ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تع وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدا لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يخطرها بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب المقصود الحكم الى العالي مكانا وجه التعبير للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة مفترق بين الجنس وواحده بالتاء والمعظم مفرد الا انه كثيرا ما يسمونه جمعا نظرا الى المعنى الجنسي ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقلع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اي متاكل الجوف

ثم الكلم غلب على الكثير لاستعماله في الواحد حتى توهم بعضهم انه جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب وانه ليس لجمع كتب ورتب في هو والكلام ان كان جمعا فجزاؤه لا يخفى والصواب وان كان بالواو قوله من محامده من الكلم بيانا لما على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يتقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سبق من ان الثناء بالوصف كامراة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو مناسب للتعميم والمحامد جمع محمد بمعنى الحمد وهو مقابل الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا ولاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين اي اظهره وبيّنه وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عم جعلها على طريقة الاستعارة المكنية عنها روضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وهذا الطريق انسب لقبول العبادة الذي هو مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوي مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب يزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم تنزل مطرا تنمى به الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع ثانيها والنماء الزيادة والارتفاع نمى ينمي نماء وينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحامد شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي رحمه الله في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ على تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترفع عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده تعالى وجه لا غصن لها ولا شجر لا ثمر لها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يتقبل فاشار المصنف الى ان لشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار على ان جعل تعلق المحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره وايماء الى علم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشرع ادلتها الكلية ومباني الاصول ما يبتني عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها كذلك على وفق الحق ونهج الصواب وفرع الشرع احكامها المبنية المفصلة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية

التفصيلية على كل مسئلة مسئلة و دقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة و جميع ذلك نعم يستوجب الحمد اذ بالشرع
نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معانى الفقه رفعة درجات العلماء و نيلهم الثواب فى دار الجزاء، وفى هذا الكلام اشارة الى
ان علم الاصول فوق الفقه و دون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية
من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهى موقوفة على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل
عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام قوله بنى على اربعة
اركان عمم له الدليل من الجمل السابقة تشبيه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجى اليها ممتنع عن ايدى عدو الدين و عذاب النار
فاضاف فاتخاف المشبه به الى المشبه كلجين الماء، والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة وهى اركان قصر الاحكام فذكرها
ثم اشار الكلام على الترتيب الذى بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس وذكر الثلاثة الاول
ثم ذكر القياس بقوله وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اى القايسين المتاملين فى النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا
يا اولى الابصار يقول اعتبرت الشى اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذى يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التى
بها يستدل على ثبوت الحكم فى المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت
~~ليس ترتيب الشارع تقديم السنة~~ على الاجماع الكلام فى متن السنة ولا خفاء فى تقدمه وانما يؤخر من حيث يؤخر لعارض الظن
فى ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل النظم على ما هو غاية فى الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية فى
الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب النظم وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية فى الظهور ونص
هو دونه وعلى متشابه هو غاية فى الخفاء ومجمل هو دونه وسيجى التفسير ثم قوله مقصورات اى محبوسات جعل خيام الاستار
مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بروزه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفائدة
انزاله ابتلاء الراسخين فى العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكان الجهال مبتلون
بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان فى الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ
ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه قوله بكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها
اليك باللجام لكى تقف ولا تجرى قوله اودع افنانها اى اودع آية الاسرار فى المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين
تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفى تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع
قوله منصة هى بفتح الميم المكان الذى يرفع عليها العروس للجلوة من نصصت الشى رفعته والعروس نعت يستوى
فيه الرجل والمراة ما داما فى اعراسهما الجمع المونث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفى هذا الكلام نوع جزالة
لان المعانى التى اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهى ليست نتايج افكار
المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين وكانه اراد ان المجتهدين تاملوا فى النصوص فيطلعوا على معان ودقايق واستخرجوا
احكاما وحقائق هى نتايج افكارهم الظاهرة على النصوص ظهور العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اى خطابه الفاصل
المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذى يتبينه من يخاطب به لا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او
المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفيه قدوة اذ السنة تاتى قول وفعل والقول هو الموضوع
لبيان الشرايع المبنى عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله ما رفع اى ما دام رايات الدين مرفوعة عالية

باجماع المجتهدين البالغين وسعهم فى اعلاء كلمة الله تعالى واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع و منصوب
لا يخفض قوله جليل الشان اى عظيم الادلة باهر البرهان اى غالب الحجة وفايتها من كوز اى مدفونا من ركزت الرمح غرزته
فى الارض والكنوز الاموال المدفونة والجواهر الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل الى فهم
المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب يعنى ان فاصل الكلام مرموزا الى غوامض
حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت فى الارض بالقضيب اذا اثر
فانها فيها سعى قد اوتى الى النكت الخفية فى اثناء اشاراته الدقيقة والنظر التامل فى الشئ بالسعى الامعان فيه والتحقيق
النظر الى الشئ بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا لحقته
ما تشعب من اغصانه ولم يكن فى لبه وسلك الدرر فى السلك جمعها كما ينبغى مرتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض بما وقع
فى اصول فخر الاسلام زوايد يجب حذفها وشتات يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس مبنيا على قواعد المعقول بان يراعى
فى التعريفات وانحصار اقسامها المذكورة فى علم الميزان وفى التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشايخ
قوله مودعا فيه اى فى ذلك المنتخب الموصوف يعنى كتابه وكذا الضماير التى بعده قوله لان الاعجاز فى الكلام
ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسيرا لمفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة
بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن المعارضة والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا فى جهة
اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب
وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه فى غاية البلاغة ونهاية
الفصاحة على ما هو الراى الصحيح فبا اعتبار اشتراطه فى اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا يتعدد وفيه بخلاف
سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطفه ما خفى وهذا يقع على طرائق متعددة ومراتب مختلفة ولهذا قال ارباب السحر بلفظ
الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وطرة الثوب ما على الحاشية وعروة الكوز التى يوجد عند اخذه وهى اقوى من
الهدب تخصيصا بالاعجاز الذى هو اوثق من السحر وفى الصحاح الاخذ كلما لطف موضعها اخذ وهو السحر ومع
تمسكه بذلك مبالغته فى تلطيف الكلام وتادية المعانى بالعبارات اللايقة الفائقة حتى كاد يتقرب الى السحر والاعجاز
وههنا بحثان الاول ان كون الطريق تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف فى الاعجاز
بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله
لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فمعنى قوله ابلغ من جميع ما عداه انه الطرف الاعلى من
البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التى لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كما هو على ما ذكر فى المفتاح والثانى ان الاعجاز
قد يتعدد لحرق الاعجاز ايضا انما يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان
الاعجاز ليس الا فى كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لا يمكن
للبشر الاتيان بمثله وعن الثانى ان الاعجاز سواء كان فى الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام
هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للبشر معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد ينضبط قوله
اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن اولا الثانى المقدمة والاول اما الدليل

البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ البحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على
اربعة اركان هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو متضمن لبيان الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلاثة ابواب في الحكم والمحكوم به
والمحكوم عليه وسيعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة
بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليأمن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم هو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي يميزه عند الطالب
وموضوعه الذي به امتيازه في نفسه عن سائر العلوم فحينئذ تتشوق نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المصنف لما ذكر الادلة
اذكره اصول الفقه اغنانا للسامع عن السؤال او حال عن لسانه اصول الفقه ما هو اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب
لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكلا اعتباريه تعريف وقدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود
في الاعلام واما من الاضافي نظرا الى ان البسيط مقدم على المركب والمص قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان
الفقه ماخوذ في التعريف اللقبي فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي كما قال المص هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه
والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى
الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا [illegible] قال فيعرف اولا باعتبار الاضافة بناء على [illegible] الغير وقال فالآن نعرفه
باعتبار انه لقب لعلم مخصوص [illegible] واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن يشعر بكونه مبنى الفقه الذي به
نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح قوله اما تعريفه باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف
اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج
الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص
المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسالة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصول الفقه ما يختص
به من حيث انه مبني له ومستند والاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث يبتنى عليه وبهذا القيد خرج
ادلة الفقه مثلا من حيث يبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات
الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان نحو الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم
الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل
الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء
العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا
عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى
العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء
اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وقد دخل فيه مثل ابتناء السقف
على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على
الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا
يدركه العقل بتغيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له فان ابتناء
المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصدر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي

قوله اعلم ان التعريف الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا والاول
الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض ان كانت مركبة والثانية الماهية
الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور
بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء ما يبتنى عليه الشيء والفقه الموضوع بازاء
المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول
على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسيطة
على ان الحق انها لما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذ المهية [illegible] الواضع ليضع بازائها
اسما اما ان يكون لها ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون متعقل نفس حقيقته وذلك [illegible] او وجها واعتبارا منه
فتعريف الماهية الحقيقية بمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها
او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منها وتعريف مفهوم الاسم وما يتعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد
تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا
الاصل ما يبتنى عليه غيره وتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون
اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته يشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي
البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة [illegible] الا ان التحقيق ان الماهية
الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهية الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه
جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتاخرة عن ما الشارحة لطلب تفسير الاسم
وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي
البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون
متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا [illegible] قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود
الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثل تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع
تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا قوله وشرط الكل [illegible] اي الحقيقي والاسمي
الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود
وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاختار
بعضهم انه عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكيفية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك
وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اي كلما صدق عليه
المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود
على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذ العكس [illegible] الاثبات [illegible] بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود
اي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل
واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها قوله ولا اشكال ان تعريف الاصل اسمي لانه تبيين ان لفظ الاصل [illegible]

في اللغة هو موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا الاوجه اولى في بيان
فساد التعريف اذ عدم الاطراد ومقدار اسمياكان او غيره فني الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق
ان كل ما يحتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالفعل
وهو المادة كالخشب للسرير او بالقوة وهو الصورة كالهيئة السريرية والثاني اما ان يكون منه الشيء وهو الفاعل كالنجار للسرير
وان كان ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام
خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية
يصدق على كل منها انه يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا ومانعا وههنا بحث من وجوه الاول
منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف كالتعريف الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح
المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض
من تعريف الشيء قد يكون تميزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر
الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ويستند اليه ولا
معنى للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل
محتاج اليه فهو اصل الرابع ان اهل اللغة ... ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور مادة للفكر واصل له مع انه
ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتب الحكم على دليله قوله والفقه يعد للمضاف بعد تعيين
منقولا ومنسوبا وللمضاف اليه يعرف بتعريف احدهما دون الاخر ذكر مع عند تعريفنا بالثاني فالاول هو النفس
مالها وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العقل ... لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ
بها الاعمال ومنها الخطاب واما البدن فآلة ومن المعرفة ادراك الجزئيات عن دليل والتعدد له من ما لها وما عليها اصله
ولا اصطلاح وقد يتسبب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيد مما بالاخروي احترازا
عما ينتفع به او يتضرر في الدنيا من اللذات والالام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية وذكر
على هذا التقرير ثلثة معان ... وذكر معنيين اخرين من عبارات المعاني المختلفة خمسة ثلثة منها يشمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف
واثنان لا يشملها كلها والاقسام اثنا عشر لانه ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله
اولى مع المنع عن تركه واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى مع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل
ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد وهو المناسب لما الف
المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رايهما اذ ما
يكون تركه اولى من فعله مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه
لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا
دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعمال هذا المعنى شائع عندهم
كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل
فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اعني الايقاع الذي هو المعنى المصدري وترك اعني عدم فعل فصار اثني عشر والمراد بكل

قسم الثاني اسم
لما ياتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والكالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر
صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والمذكورة من الواجب والحرام وان كانت
في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انه قد يطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم
مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا واما من فسر الترك بعدم الفعل بقصد فجعلها اخص لو اريد به كف النفس لكان ترك
الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر وهلا اقتصر
على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب تدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في
الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب
الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله او سهو من العبد او نحو ذلك وباقي كلامه ظاهر الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام
مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس
عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة
مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك
الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الاول
عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل الوجوب وفي الثاني عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان
العام ليقابل الحرمة فان قلت ان اريد بما يجوز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فيفعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما
وترك ما سوى الواجب يجوز لان ما سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى
الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بغير ما صرح بدخوله فيما يجب عليها الثالث
ان ما يحرم عليها هو الحرام اي ما يمنع المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم والرابع ان ليس المراد بمعرفة
ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما بالطهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق
بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام واليه الاشارة بقوله
كوجوب الايمان فالاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما
في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان
يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا في ما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة
مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي الفقه بانه العلم بالاحكام
الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع او لا
والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل او لا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليل التفصيلي الذي
نيط به الحكم او لا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم
بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل
كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع
وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية ويسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا
بقيد العملية

علم الله وجبرئيل والرسول عم كذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله يمكن ان يراد بالحكم الحكم بمعنى في العرف

على اسناد امر الى اخر اي نسبة اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين

بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا ويلتبس المراد

ههنا لا يعلم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية

تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله ليخرج التصورات

وتبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة

التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا

مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تفسير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي

ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة

والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي عم لان ثبوت الشرع موقوف

على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من

الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج مثل الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع ولقائل

ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عم وتوقف التصديق

بثبوت شرع النبي عم على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عم ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على

وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وبنوعه مفيد

ولا منافاة لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع

ثم الشرعي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية

ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء قوله اي العلم

الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن

ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل

من الدليل هو العلم بالشيء ثم على انه اذا اريد بالحكم الخطاب القديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل

ان يكون عن الادلة فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل

من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او عدمه وحرمته لوجود النافي

ليس من الفقه قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق

الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عم وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا

فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر

لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيد حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون

العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول عم ايضا فلو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما

او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شايع في التعريفات قوله وما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية الخ

خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه

والمصنف ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زايد على خطاب الله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي كخطاب الله المتعلق

بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي

الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام

من هو متهيء لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق

بجميع الافعال وقد خرج الجد خواص النبي عم كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته

وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي عم

واولي الامر والسيد لخطابهم ايضا لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا لله ثم اعترض على هذا التعريف

بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما

تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد لتحقيقه وتخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء

او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار ونحو الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير ومعنى التخيير

اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او

طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير

لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال

في صور النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو كلام قوله وقد زاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف

بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول

بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق

والثاني انه مشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد فينافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل

سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة ومانعية النجاسة عنها والمصنف اعلم ان تفسير الخطاب الوضعي وكذا ما

فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف به هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها

بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثيرا لحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له والعلل

الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع

وعن الثاني بان او ههنا لتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما

في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا يتممه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال

بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ولو سلم فلا نسلم

اصطلاحا على التسمية حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجه عن الحد فان المراد بالاقتضاء

والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى

شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب

ازالتها حالة الصلوة وكذا جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان

تكليفي ووضعي فلو ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لحذف الوضعي واخلافي الاقتضاء والتخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسميته بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه فارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهوميهما بين البيان بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قول المفهوم من الخطاب الوضعي يتعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب يتعلق شيء بشيء ليكون سببا او شرطا او مانعا قوله وبعضهم عرف ذكر بعض المحققين ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف له عند من الشاعرة فان هذا التعريف للحكم الشرعي قال المصنف ان اريد تعريف الحكم المطلق بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا لخروج وجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي بمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الجامع من الحدود ولشاول مثل وجوب الايمان مع ان الحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله تعالى تعريفا للحكم الشرعي اسنادا او ان نفيا لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل قد خرج الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا نخرج بقيد العملية قوله والفقهاء يريدون ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به قوله يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عند البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا انما اورد في الكتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول لو اريد بالحكم ما حكم به واريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو لعله مع المحققين في عقد الملوك الدرر الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس متعلقه منه لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبا وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اتم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لانا كون الفعل موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا سواء تعلقا

للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبا ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بالقول مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول نعم لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس ونحوه حكم شرعي قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او بما يقاس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله تعالى فيصح ان يكون تقييده بالشرعي تكرارا وعند الشاعرة ما ورد به خطاب الشرع وقوله ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا حكم للعقل في دركه الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى بها الى نفسه تعريفا للحكم على ما زعم المصنف للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي مكررا البتة قوله قيد خلاف يريد ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة شامل للعلم بحسن الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هي من الاحكام عنده بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يزاد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فلانه نسي ما ذكره ثمة او ذهل عن قيد العملية هنا قوله ولا يراد المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه الفقيه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا ذكروا قيد الاكتساب والاستدلال فالامام قيد الحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة ليخرج العلم بوجوب الصلوة والصوم وامثال ذلك والا لزم ان يكون العامي بوجوبهما اي باعتبار العلم وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد فقيها على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العامي المحيط بوجوبهما فقيها على ما اتهم المصنف من يمنع لزوم ذلك بناء

على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وانما قلنا صحة تكون العالم لمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم
بمائة مسئلة غريبة الاستدلال له وحده لا يسمى فقيها اما اولا فلان اصطلاحهم على ان العالم بعشرين بابا والروايات ليس من الفقه
ولابد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون العقد المخرج لها ضايعا ولا العقول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا دلالة
على ذلك فلا مجال للاعتراض عليهم قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى
المجموع واما كل واحد واما البعض لا بنسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا ولم يقل واقسام
باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية فى نفسها لا ينقضى ما دام التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها
ما دامت الدنيا غير داخلة تحت ضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا جزئيا
لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها حصله فى الحوادث احتمله فلا يدخل تحت الضبط فلا يكون
احد فقيها واما الثانى فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كالك سئل عن اربعين مسئلة فقال فى
ست وثلثين لا ادرى واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من
النصف وغيره ضرورة وايضا انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لان عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع
فلانه يستلزم ان يكون العالم لمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق
به ههنا اشاره اليه بلفظ ثم اى بعد ما لا يراد البعض وان حمل لا يراد الكل الى لفظ وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح
حمله على الكل اى كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس
يشبعه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل
اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان الزم المصنفان بمعرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض
فقط فعدم تناهى الحوادث لا ينافى ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل
فى الوجود على التفصيل ولعلّ انه ذهب الى المجتهد صفة عدم ارادة الاول بله تناهى الحوادث والكاسب لا ادرى
ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه
والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف انه اى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث
يعلم بالاجتهاد حكم واحد من الحوادث لاجتماع المآخذ والاسباب والشرائط التى يتمكن من تحصيلها يكفيه الرجوع اليها
فى معرفة الاحكام رده المصنف باربعة اوجه يمكن الجواب عنها اما الاول ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او
الحال فى الاجتهاد ينافى التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود الموانع او معارضة الوهم
العقل او مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نم ان شيئا من الاحكام التى لا يرد فيها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ
فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ حيث اعتمد الاجتهاد برايه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبى عم فان لم يكن محله للاجتهاد
ولا نم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شايع
ذايع فى العرف كقولهم فى تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به الملكة وكقولهم الا ان العلم ايضا لانفس
الادراك وكقولهم وجه الشبه بين الوجوه كونها جهة ادراك قوله بل هو العلم تعريف مخرج للفقه بحيث ينضبط معلوماته
والتقييد بكل الاحكام يخرج البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحى بحكم فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم
تلك الاحكام يسمى فقيها وقبل نزول الوحى بالظهور اذا علم ما نزل به الوحى ولم يبلغ بعد وليس من شرط الفقيه معرفته
قوله مع ملكة الاستنباط اى العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بالملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او
استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد
من الفقه والاول اوجه قوله لا المسائل اى لا يشترط فى الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد
لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد وتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقف الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل
هذا انما يستقيم فى اول القائسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التى استنبطها المجتهد الاول من
غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور ثم
ان يعرف اقوال المجتهدين مع المسائل القياسية لئلا يقع فى مخالفة اجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحى بها
اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخر العلم بها قلنا نزول الوحى بها انما يظهر للمجتهد السابق لا فى الواقع
ولا عند المجتهد الثانى وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد بما ظهر نزول الوحى به لا بتوسط العكس
ابحاث الاول ان المعهود من تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره
المصنف اسم لمفهوم كلى يتبدل بحسب الايام والاعصار فيه ما يكون علما بجملة من الاحكام وهو ما كثر واكثر ويمكن ايضا الى
انقراض زمن النبى عم ثم اخذ ايضا بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف
اخبار الآحاد والثانى ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة فى زمن النبى عم لعدم الاجماع فى زمنه وكان اراد به العلم بما
ظهر نزول الوحى به فقط انه لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ويسلم فى التعريف بعد ان كان ايهام ان
يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه حقه بالنسبة الى من ادى
اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحى به وح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول
الوحى الظهور فى الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التى ظهر نزول الوحى بها على بعض الصحابة كما رجعوا
فى كثير من الوقايع الى عايشة رضى الله عنها ولم يقدح ذلك فى فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير
مضبوط لكثرة الرواة وتغيرهم بالاعصار والاحوال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العالم بالحكم الذى يرويه الآحاد من
الفقه حتى يصير شايعا ذايعا فيما بين الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال قوله
بجوابه اول اشعر بان ما ظهر القياس نزول الوحى به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه لا حكم بما ورد به النص او
الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوته قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ونحوها قوله وبالتالى
هو الذى ذكره فى المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن فى طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن
وكثرة اخبار الآحاد ونحوه صح جواز متوارد المعنى وهو اعتبار الشارع غلبة الظن فى الاحكام صار ذلك نزلة
نص قطعى من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت فى علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا
فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان حصل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم لا يحتمله
فتنافيا قلنا يصير الحكم مظنونا فيصير معلوما قبله وهذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل
ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا فى نفس الامر وقطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد

فكما ثبت بنص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا
في علم الله فيكون وجوب العمل به وثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم
بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان
الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما يمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم
المظنون يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله والا لم يجب العمل به فكل ما علم قطعا
انه حكم الله فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه
وحاصله ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله وهو لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما ليس بحكم الله تعالى والا لم يجب
العمل به عين النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب
العمل ضايعا لا معنى له اصلا قوله واصول الفقه ما سبق كان بيانا لمفهوم اصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم
من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب
والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عم اولا والاول
ان يتعلق بنظم الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط فيه عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل
وقول الاصحاب ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا مدخل للرأي في اثبات الاحكام و
جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال وهي حالة ترجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع ثم ذكر ان الاحكام
الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه
فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار
الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا قال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس
المستنبط من هذه الثلثة واعترض بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء او لم يكن
ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب لشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه
من البعيد وان لم يكن مسببا عن شيء الثالث انه لو سلم صحة الاقسام في معنى المقسم لازم في كل قسم فيلزم ان يعد القسم
القسم الضعيف فيقال مثلا للكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم
لا يمكن الا بتغيير في صورته لغوية وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا
مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم التفرع دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل معنى بالتشكيك وان
الاصل الذي يستعمل بمعنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يتحقق في ذلك المعنى على
شيء كونه يكون فرعا لا لحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل
في الاصالة وبهذا سقط واما الاب فانما يبتنى على ابنه في الوجود لا في الاب والاصالة للولد فلا يكون مما ذكر في شيء
وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمعنى انه وان السبب انما هو الواسطة التي هي السبب القريب
لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد بمعنى السببية والاصالة لولا الفرع وفيما نحن فيه القياس
ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر كاشف وحكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث

انا لا نم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهية الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان
الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسم فلا نم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع
انه ان اريد بالتغيير التغيير بحسب الواقع صح ان يكون القياس هو الذي يغير الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نم امتناع التغيير بدونه
وان اريد بحسب علمنا فهو لا يستدعي السببية والحكم صيغة الى القياس لكون اصله له مثلا وعن الخامس انه بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع
انما يحتاج الى السند لتحققه لا في دلالته على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس
فان الاستدلال لا يصح بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا
يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما اورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكم
الفرع ظنيا قوله او علم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لم يبق له حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة
بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي منطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت
والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل
الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه
ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط
الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه وتحقيق
هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تتعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط
منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها
احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل تلك الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا
الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة
وتأملوا كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم
قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى
استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات
وبيان الاصطلاحات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ
القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فان قواعدهما مما يتوصل به
الى الفقه توصلا قريبا لكن لا يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبتهما الى الفقه وغيره على السوية فان
الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم
ان له اختصاصا بالفقه قوله وبعض ما يقتضيه الكلام اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله
على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل
مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات
واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا والموضوع في
المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر

وسمي الكبرى وكلتا هما يشتمل على امر متكرر فيهما سمي الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى وسمي الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس وسمي الشكل الرابع او محمول فيهما وسمي الشكل الثاني او موضوع فيهما وسمي الشكل الثالث مثاله اذا قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع الشارع وكل مامور مامور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مامور الشارع واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول لتخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرايطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقواعد على ما شرطه المصنف مما لا مزيد عليه ويكون القياس قد ادى اليه راي المجتهد يعني لتشترك ذلك فيما سبق في اجتهاد ارا التحرز عنه في السنة الاجماع اما ذا لم يسبق الا خلاف احاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خلاف في جواز الاجتهاد على خلافه ولا يستدان الظاهر انه يعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد ولا ايصال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعد الى مسائل الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف او لان البحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شايع في عبارة القوم فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض هاهنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر مساو له كالتعجب للانسان بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجع الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب بالاحكام كان يكتب لا بالهم يجعلون من مسائل الاصول والسنة لان المقصود ما يتعلق بالفرع والكتاب المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة مما له الدلالة في نظر الاصولي يتقرر في علم الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد واما الاثبات يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا دخل لها في لحوق ما هو مبحوث عنها من التقسيم يعني العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركب وكون الدليل حملية او شرطية مفردة او رباعية مصورة او مبينة الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا بحث عنها في الاصول وهذا كالنجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك انما ذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث

عنه اهم في فن الاصول كان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم موصل الى تصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فتركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى التصديق ومن حيث انه قضية ونقيضها عكس نقيضه يؤلف منها حجة وما حاصله جميع مباحثه راجع الى الايصال وماله دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل الى انه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان تجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل لكن الصحيح وهو مذهب صاحب الاحكام ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتقسيم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعا الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف تحصيل الفقه الكلية التي يتوصل بها الى الفقه يجعل احدهما من المقاصد والاخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال فان اريد بالحكم هذا الكلام لا حاصل لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم ان الادلة حقيقة فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا الاستفادة بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك اخر الامر وليس معنى الدليل ما يعد من الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه هذا واعلم ان هاهنا مباحث في الموضوع اوردها محققو الجمهور المحتشم يحب هذا السالم فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان الحلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الاخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل وذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل له في الاحوال الناشئة عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا الا ان احدهما في الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وتنبيه نكرر لا ان اريد باختلاف المسائل تجدد ونكثر فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد به عدم تناسبها فلا نسلم ان تجدد وتكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والتناسب من حيث ان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد يشترط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فنعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة والمناسبة

وعلى ان الاختلاف في العنوان من جعل الموضوع هو الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع بالذات فاذا الغي بوحدة العلم كالوحدة بالذات والجهات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات راجعة الى الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الاحكام على ما قال الغزالي في كتاب مبادي العلوم ان موضوع اصول الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل ولولا الاطلاع على كلام الامام في هذا المقام لعلنا من اشعار الشرح ذكرنا للحجة بالكتاب والله اعلم منه

وانما كان ذكره على قول المصنف ان النائح وحده يحصل راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل ٥

لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ام فنا او رد من المثالين مناقض
نفسه لان موضوع الاصول اشيا كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع
والقياس على الانفراد او الاشتراك من اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق ومراده قد يذكر الحيثية المبحوث
التي تحقق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان
استعير لجهة الشيء واعتباره فيقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع
قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود
من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن الاعراض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او
مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والعدم والحدوث ونحو ذلك ولا بحث فيه عن حيثية الوجود ولا معنى
لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع
الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي وقد يعبر
الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع
كما في القسم الاول لا يصح ان يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه
الذاتية وكفى بذلك ان يقول لا نسلم ان الاول جزء من الموضوع بل قيد الموضوعية بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض اللاحقة
من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا الوجه جعل الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو كلام القوم لا بيانا للاعراض
الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لكن البحث عنها في العلم يخالف عن اجزاء الموضوع ولم يلزم منه ما لزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع
واحد بالذات والاعتبار ثم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها
ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة انه لا بد لما يعرض الشيء لشيء لا بد وان يتقدم على
العارض مثل ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك
ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض
المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان
البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على ان جميع العوارض
المبحوث عنها تكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة ومنها ان المشهور في المبحث الثالث جواز تشارك العلوم
المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما قالوا القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك قالوا في امتناع
اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة
بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم اخر عن بعض اخر فيتمايز العلمان او العلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع
وذلك لان اتحاد العلم او اختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى
موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف
باختلافها فكما اعتبر احد في العلوم باختلاف في الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف في المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد
بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الاخر علما اخر فيكونان علمين متشاركين في

في الموضوع متباينين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع
علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لا اجزاء الموضوع والا لما وقع البحث
عنها في العلمين موضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن الشكل او في السماء والعالم عن طبايعها
لهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل اي والموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف منه احوال الاجسام التي
هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبايعها وحركاتها ومواضعها ويعرف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو
من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث هي معروضة للتغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير
في الاحوال والثبات عليها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا خفاء ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وذلك
بانها قيد التعرض وههنا بحث اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكره من كون الحيثية في الطبيعي تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا
للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا
وبحثوا عن احوالها من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها
فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع
فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا انه
لو وضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع اعراضه الذاتية وتطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء
وذاك في احوال شيء اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الاخر مقيدا او يؤخذ في
كل منهما مقيدا بقيد اخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم من الوجه وهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا
فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل
البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها
فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء واما قلنا
المستدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه
يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة
والمتصف بصفات كثيرة يتصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات الا ويجوز ان يعدم الجزء له
ولا المباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يعترض لهذا الاستدلال بان المذكور
كل من الصفة لغوي علم التقسيم من المبادي اعني الصفات الى كل منها مبدأ الصفة لغوي ونحوه بالبرهان المذكور في الكلام
او يكون بعضها الذاتية فيثبت عرض ذاتي وهو البعض الاخر لا يجوز ان يكون يحوز منه لامر يساويها الذاتية فيثبت عرض
ذاتي لكونه مساويا للمطلوب او لغيره فلا يجوز ان يكون العرض مباينا لامر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون
لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل كون ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية
ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير المطلوب تنوعها ويجوز ان لا يلزم من اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا
عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لاستحالة ضرورة ان اجتماع فردين من نوع واحد
من الصفات اما هو باختلاف المحال ولا يلزم اشتراك غرض عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان تغير

موجوداً لا يلزم استكماله الواحد الحقيقي بصفاته بالغير وهو ح لا يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر
لانه ان اريد كمالات الامر المنفصل فلانه غير لازم لجواز ان يكون بحركة البعض الآخر لصفة وان اريد الاعم من المنفصل والصفة
فلا م ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان
يجعل هذا مختصاً بما يكون الغير منفصلاً وما سبق مختصاً بما يكون غير منفصل وهو نحو مما المطالع في اثبات عرض ذاتي آخر
فيتفرع عليه على قوله فيبحث عن كذا وكذا بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام فيتفرع الكلام في مقاصد
على قسمين في التعريف والموضوع ايضاً من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول
مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب السنة الاجماع ثم القياس بعد ما للاقدام بالذات والاشرف واما الترجيح والاجتهاد
فكأنه جعلهما تتمة وذيلاً للركن القياس الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على
كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في
العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا
جعل تفسيراً له فحد الكتاب بأنه القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلاً متواتراً بلا شبهة
على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود
في الحد ولا ان القرآن مصدر بمعنى المفعول ليشمل كلام الله وغيره على ما توهم البعض لا يقال للمعرف بعد غير الفهم داخل
كان صحيحاً في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يبالون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول
عند الكل ولا زال هذا الوهم من المص بحرف التفسير وقال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصحف تواتراً ثم الكل
من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم
وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والاجزاء مختصة بها ككونه معجزاً منزلاً على الرسول
مكتوباً في المصاحف منقولاً بالتواتر فاعتبر في تعريفه بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لا غير
لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عم وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود
تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتبة في المصاحف ولا ينفك عنهما
في زماننا ثم بها انه الشبه اليهم من ابين اللوازم واوضحها ودالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا
الشامل لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذاً من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمص اقتصر على ذكر النقل
في المصاحف تواتراً لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية
او النبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم للمعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان
والقراءة الشاذة لم ينقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود
فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور
من مذهب ابي حنيفة على ما ذكر في اكثر من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل ولذا
قولهم بلا شبهة احترازاً عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها آية من القرآن انزلت
للفصل بين السور ولهذا كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلاة بها انما هو للشبهة

في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون
التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح
الى حيز الاشكال ومثله يمنع التكفير فان قلت فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين العلماء قلت نعم هي عند الشافعية
مائة وثلث عشرة آية من السور كما ان قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن على القرآن وعند الحنفية آية
واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكررها في اوائل السور لانها نزلت لذلك
كونه بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف ما ليس منه مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقاً او مجنوناً فعلى
ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يتناول الكل والبعض الا انه ان ابقى على عمومه دخل في
الحد الحرف او الكلمة من القرآن ولا يصح في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يحرم قراءته ويحرم
مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المص المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفاً للمجموع الشخصي لا
للمعنى الكلي فلا دور وعليه منع الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الذي يصح تفسيره بالقرآن فليلزم على
ان يكون القرآن ايضاً حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل يلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض انه
حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو
موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواتراً فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار
وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء فان اتمام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيراً للفظ
الكتاب او القرآن وتمييزاً له عن سائر الكتب او الكلام الازلي كما يكون في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا
يلزم الدور وان جعل تعريفاً لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة
انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفاً لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية
الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فيتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب ولهذا ظهر
ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضاً عبارة عن الكتاب والقرآن والمص صرح بانه ليس تعريفاً للماهية
سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان لو اريد
تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل نفسر المصحف بما جمع
فيه الصحائف مطلقاً على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن
الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق
على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس محفوظ
ومتداول بينهم لا شبهة عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المص على ان
التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه فان كلا اي يطلب ما يميز الشيء بما يخصه تخصيصاً كانت
او غيره يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت
والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال
الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها

كلام الله تعالى والقرآن علم لما هو عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون
الازلي جعل القرآن اسما لما هو عبارة عنه وما يعبر عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود
لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحقيق المساواة على ان التشخص لا يحد لان
معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام هو ما اشتمل
على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول ان التشخص مركب اعتباري من مجموع الماهية والتشخص فلا يجوز ان يحد بما
يفيد معرفة الامرين لا يقال التعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب
اعتباري لا خارجي لا حاجة الى سائر القيود وكذا الى ما ذكره في تشخصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر تعريف الشخص على مقومات الماهية
لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون
حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوال احدها يزول الحد وايضا عن ذلك الشخص فلا يلزم عدم صدق الحد بل
يجب والحق ان الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن الشركة
كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير على ان الحق هاهنا ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص
الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرئيل عليه السلام ولو كان
عبارة عن ذلك المتشخص القائم بلسان جبرئيل لكان هذا مثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فيتعدد بتعدد
المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا
تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثل النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك
هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق هو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبرئيل عليه السلام فالصحيح على
ان الشخصي لا يحد وما يقال ان احدهما ان التشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه
لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره . ويقال مثله في الكلمات بهذا الترتيب وما بينهما ان يكون اصطلاحا على تسمية
مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال تشخصا والحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة او القراءة
من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة اما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف
تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء
فان الاعراض ينتهي الى ان تبلغ بواسطة المتشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب
ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات والاصوات والهيئات الحاصلة
بالحركات والسكنات يبلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد الالفاظ حتى اذا انضاف اليه تشخص الالفاظ ايضا يصير تشخصا حقيقيا لا يتعدد
اصلا فالمصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف تشخصا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير تشخصا حقيقيا وقد عرف ابن الحاجب
ظاهر تشبيهه بالمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا انه يقال المراد بسورة من جنس [illegible] البلاغة والفصاحة وعلى التقدير يلزم
الدور لان اسم السورة يتوقف على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا او غيره بدليل
سورة الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فانهم [illegible] ونورد اجابة الدليل
اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه فانه عبارة عن ذلك وهو المراد [illegible] المتعلقة بافادة

المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه غير خارج عما هو بصدده متعلق بافادة الاحكام ولم يبحث في علم العربية مستوفى كالخصوص
والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة
المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وتحريم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث المورودة في الباب الاول
بل اكثر ولهذا قد كان حقها ان تورد عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق
والصق فذكر عقيبه لما كان القرآن هو اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة
عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار
دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى
وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول مما هو صفة للفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة
الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة
وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تقسيمها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم
مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع
اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم ومن المتأخرين من جعل اقسام النظم
بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق الاشارة والعبارة والدلالة و
الاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واصله فخر الاسلام وانما المشايخ وعلى ما ذكره من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم
اقسام النظم والمعنى لما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا ارادوا ان النظم الدال على المعنى للتبليغ بانه كونه مكتوبا
في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من
الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تأدية المعاني بالتراكيب حدثت اغراض مختلفة تقتضي
اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فاذا روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا امتنع
معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن ايضا معجز
لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر لا يقال انا نقتضي الفاتحة او فارسي من النعم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم
بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام [illegible] ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة
بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة والمراد من النظم هنا اللفظ [illegible] النظم على ما فسره
المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل لا توالي في النطق وضم بعضها
الى بعض كيف اتفق او هو الالفاظ المرتبة بهذا الاعتبار [illegible]
كان لنظم [illegible] لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على مفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالاولى اللفظ
لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة
للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كان اللفظ يطلق
على الرمي وكذا النظم يطلق على الشعر فينبغي ان يحترز عن الحمله فقلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم
الشعر واللفظ حقيقة في الرمي وهو اللفظ بمعنى التكلم [illegible] النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر

بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة
الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مأول ولا محتمل للمعنى وقيل من غير اختلال
للنظم حتى تبطل بعبارة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا لكان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء
كيف لا يكون لازما فعجيب فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد على
المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام
العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن حقيقيا او حمل قوله
فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع
بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا لم لا يجوز ان يراد بها الجميع وثبت الحكم في المجاز بالقياس
او بدلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق بغير العربية اشارة الى الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف
في الفارسية لا غير حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر
ايضا فان قيل المتأخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد
جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نقل عنهم في ذلك والمتأخرون
بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي
مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة
لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف باعتبار وضعه بيان
للتقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظه دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى
ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه
ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار الاستعمال في
المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى
كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص
والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام
وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المأول عن
هذا الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة
والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح والا فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها
لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي
او لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه وبالتقسيم
الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى
بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء

والصحيح ان ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه ضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه
الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هي تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة ولا يلزم التباين والاختلاف
بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقال يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة
مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام
التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا الكل
وهذا ما قال فخر الاسلام عن التقسيم الاول يتعلق في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود
تقسيم النظم باعتبار معناه وضعه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة
هي الهيئة العارضة باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد ههنا
مادة اللفظ وهو حروف وتقديره انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته
بازاء المعنى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه
استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله انه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون
مجازا وفي طرق جريانه النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون
كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي في طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه
الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة
او الاشارة او غيرهما التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه للكثير او لواحد والاول اما ان يكون
وضعه للكثير بوضع كثير اولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ
اولا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من الآحاد وهو الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه
وان كان محصورا في عدد معين فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا
من اقسام الخاص فيحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير
ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء والافعال والحروف
او للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل بجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح
لمعنى وفي اصطلاح آخر لآخر كالزكوة والصلوة والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ
وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة
واما بالنسبة الى معانيه المتعددة افراد معنى واحد كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد
ان يقال هذا القيد للتحقيق ولا يحتاج اليه لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرقا على ما يجيء فان قيل المراد با
لاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل
من دخل داري فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل فلا يخرج بقيد الاستغراق وكذا العام النكرة المثبتة فانها تستغرق
كل فرد على سبيل البدل فان قيل انها ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر
فانه مستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد منه وحدان الكثير او لا

يشترك فيه وحدان الكثرة او المجموع منها وحدان الكثرة من حيث هو المجموع فيكون كل واحد من الوحدان ليس الموضوع له اوجزئيا

من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل يندرج فيه مثل زيد وعمرو

ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثرة بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة فانها تناسب جزئيات

المعنى الواحد المتفق بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم يوضع للكثرة قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد

ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثرة الغير المحصور واللفظ مستغرق للكل فهو في حكم المنفي بمعنى عموم النفي عن

الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد

مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نم انها مجاز

كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع النوعي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها

حقيقة ومعنى كون الكثرة غير محصورة ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصارها في عدد معين والا فالكثرة المتحققة محصورة لا محالة

لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول يلزم ان يكون لفظ السموات موضوعا للكثرة المحصورة ولفظ

الالف موضوعا للكثرة غير المحصورة والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال بهذا القيد مستدرك لانه

الاحتراز عن اسماء العدد وهو حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها

المائة من الآحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة المطابقة او التضمنية

وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له

وفي حلية الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة والاجمع منكر المعتبر

ثم العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد فيه الاستغراق او لا

فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمختار اشتراط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة

بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في

قوله والاجمع منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان ههنا اعتراض بالجمع المنكر

بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على ما يتعمم عبارة المصنف لدخوله

في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفائدة بيتم . او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف

الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى

اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره

ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي

واورد عليه ان المأول قد لا يكون من المشترك وبما قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك

والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي سمي مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي مأولا واجيب عن

الاول بانا نسلم المراد تعريف مطلق المأول بل المأول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب

الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل في الصيغة كما في عليه قروء ومعنى كونه من اقسام

النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة ويحتمل المراد بغالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة فقد

بالاشتراك والترجح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان

متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع له خرج عن اقسام النظم صيغة

ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تأويلا او بمتأنس وجزو واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار

من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا ما زال خفاؤه بقطعي او ظني والضمائر الكائن

الطائم بذلك لان المقسم خارج عن الاقسام وكذا اسم الكثرة فكانه اراد بالاسم العلم ولا اسم الاشارة والصفة بمعنى ما هو

اسم مشتق يكون معناه غير ما وضع له المشتق منه وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل

والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهو اسم قولهم ما دل على ذات مبهم ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن

المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات وليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو

الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة

بالمفعل والمفعال وكذا يقال يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة يكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما

يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض

والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الحزين هو الحزن

مع الفعيل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم

المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض

مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل ويعني العلم واسم الجنس المشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل

بنحو ضارب لا يجعل الصفة فيما كاسم الجنس اولا كزيد ورجل والاشتقاق يعتبر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين

تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو

ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه

مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم

الجنس لا غير ان اريد منه المسمى ملاقيد فمطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان

المراد بقوله فتحرير رقبة فرد من افراده هو المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض فهو موضوع لما كان خارجا من التقسيم

بعض انواع النكرة وهو باستغراق الفرد دون نفس المسمى وهي مقابلة ببعض اقسام المعرفة وهو المعهود او تعريفي

النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها عند الحلاق للسامع فيدان للتعيين وعدمه الا حسن اقتران المعرفة ما وضع

ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا

عبرة بكونه الا لحلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المغربي اذا قال جاءني رجل تمكن ان

يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ واعلم انه يجب ان يراد ان امتياز الاقسام المذكورة

ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيات قد لا تتنافى كما لو وضع الكثير للمعنى الكثير ووضع لفظ

لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا للافراد والعين الجارية ومشترك من حيث

انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد متنا فيان كالوضع لكثير غير محصور

والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان

في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجي جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم

وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر فصل الخاص من حيث هو خاص لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم

اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام في حكم الخاص وحكم العام وتتمة العام في الفاظ العموم في المطلق والمقيد والمشترك

وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ الماء ايضا موضوع لواحد بالنوع

كما ذكره والتفسير الا ان المفرد جعل قسيما نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاصح في التعريف الى كلام او ذكر فخر الاسلام

ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم لمسمى معلوم على الانفراد وبعد المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوضع

عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يحتج الى التثنية لان اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقدم التعريف بهذا الا انه

افرد خصوص المعنى بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته كخصوص الجنس والنوع وخصوص

بحيث لا شركة فيه مفهوما اصلا ولا يخفى ما فيه من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا التعريف للخاص

الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم انه ليس المراد بعدم جريان

العموم في المعاني اختصاصه باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل ان المعنى الواحد لا يعم متعددا

واعترض بعض اصحابه اذا كان تعريفا للخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ورده ان الحد وليس بمجموع التعريف

وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص يدل على انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد

القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر

خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمعلوم اي المعنى المشخص ويوجب الحكم اي يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد

عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام

لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم على انفراده ادخله في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول

مدلوله قطعا ويقينا لا يريد من الحكم الشرعي كلفظ الثلثة مثلا يتناول الآحاد المخصوصة قطعا لا جل ان يدعي تعلق

وجوب التربص قطعا اي على وجه ينقطع الاحتمال الناشي عن دليل وسيجي في تحقيق التعميم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال

اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونفيه

الاخص اعم من نفي الاعم فلهذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم ففي قوله تعالى ثلثة قروء بيان للتفريعات على ان موجب الخاص

قطعي يعتد بها الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق

واما بالزيادة ان لم يعتبر وقوله فان قيل كلمة جا يرد ما النقصان مثل في الحلاق الاشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى الحج

اشهر معلومات واما الزيادة فيلزم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتد بتلك الحيضة فالواجب ثلث

حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص والاشهر ليس كذلك بل هو عام او وكاسم جمع الثابت وجب تكميل الحيض

الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى ومثاله ان في العدة كما في عدة الامة فانها على

النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق

حتى يأتي ما ذكر واتفق العلماء حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المتعقب وسياق الشرع في بيان ما يتعلق

من الاحكام ويثبت حكم غير المشروع بدلالة النص او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر

اشارة الى هذا او على اصل الاستدلال لا على ما سلف وهو ان الامر اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار

وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق فالمجموع

لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة واقع فيه الطلاق

دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض على ان بعض الطهر جواب سؤال توجيهه

ان الامر اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة واما ملزوم وذلك لو كان الطهر اسما للمجموع

المتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا ووجه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر

ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سابقا من المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل منه وركعتين على

ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة اطلاقه

على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة

لا تدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود وغيرها لا يتصف بالسما الا

الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء

العدة بطهر واحد واما لانا لا نسلم ذلك لانه لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق

لازم لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم

ينقطع مثلا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يصدق اول النهار يكون

يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز الطلاق في الطهر الواحد على البعض من الاول لمجرد الانتهاء الى الحيض جاز الطلاق على

البعض من الثالث لمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى جواز الاول دون الثاني فلا بد

من البيان وقوله فان طلقها ذكر فخر الاسلام من فروع الخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق

مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله تعالى فان طلقها الا انه

كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق

المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان

فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كما قيل نظرا الى كلام عبارة المصنف

وليس بمستقيم لان قوله تعالى والمطلقات يتربصن بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لكيفية

الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق في المرة بدون ما يدل على تعدده وترتبه لا ينبغي تعدده حتى يكون قوله فان طلقها

بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر اي انه ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق

مرتان اي ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في ارادة بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة

بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم الا يقيما حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما

اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص ذكر المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج

على ما سبق وهو الطلاق لانه لا جناح في قوله ان لا يقيما خص جانب المرأة مع انه لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج

فكانه

كان بيانا لطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فاذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال
وبمال وهو الافتداء او صار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المراة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي في احد قولي
عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والامام ترك العمل بهذا البيان الذي هو حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر
الاسلام بترك العمل بالاحرف المصرحة لزيادة على الكتاب ثم قال الله تعالى فان طلقها اي بعد المرتين سواء كان بناء على ما الافتداء
فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله فساد الركب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام
الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف فيما حيث قال فان طلقها اي
بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى كله معترضا مستقلا واردا
في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم
وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين شيئا انهما كانا ان لا يقيما حدود الله فانه ما ذكر فيه الاخذ والافتداء
فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال
فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احداهما خلع وافتداء وهذا سديد الشكل لان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع
قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الاية والثاني لزوم ترتيب الطلاق بقوله فان طلقها
مرتبة على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس
نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد الشكل لان احدهما انه لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان
هو الطلاق الرجعي على ما صرح به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما انه لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه
الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن
الثاني بان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وفي جعلنا بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق
وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر لانه لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على الاصح لو سلم فكلام الصحيح
نزاع في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الاية للتعقيب ولا ترتيب والاخر من اباحة
مشروعية الطلاق الثالثة ووجوب التحليل بعد ما مضى من الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل
بالفاء في قوله فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور بحديث العسيلة لا بالفاء الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم
لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على انه
يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عم فلا
يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة
الثالثة فان اختار التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ولا دلالة في الاية على شرعية الطلاق عقيب الخلع
ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والمراد
هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر في العقد الفاسد الا عند
بل بعد الاخذ الى الوطي قوله والخلاف هنا في مسالة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة واستعماله في النكاح
بلا مهر او على ان لا مهر الا النكاح المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للنكاح فلا نكاح اعني منعقد عند الشافعي بل المراد

من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو
على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله ابتغاء لفظ خاص معناه حقيقة في الالصاق مجاز في غير
تزوجها النبي عم على الكثير اي قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الاية قد علمنا ما اوجبنا
على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج
مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص معناه التقدير بدليل قوله تعالى
فنصف ما فرضتم اي قدرتم او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وسورة فرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض للسهام
المقدرة مجاز في غيره وفيه اللاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم
فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا في الغالب صريح الاية بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا
عدل المصنف عن ذلك وقال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل
عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث الاسناد خاصا في ان مقدار المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا
لا يتوقف من الاية يتوقف على كون الفرض بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان
هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص بعيد اولى ان لفظ حتى في قوله تعالى
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون
غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم
ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطء الزوج الثاني انما يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج
الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة ولا يتصور غاية الشيء قبل وجوده فعلى
هذا القول لا يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة بناء على ان وطء الزوج الثاني مثبت حل جديد بل ترك العمل
بخاص وجوابه ان المراد بالنكاح هنا العقد بدليل اضافته الى المراة واشتراط الدخول انما يثبت بالحديث المشهور وهو
حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي عسيلته جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا يستند الا الى
الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وهو لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل فيما دون
الثلث يكون الزوج الثاني مثبتا للحل بالطريق الاولى وبتقرير اخر ان في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال
قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى
جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى فالعقاب يجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته
تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع فيصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين
اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل

فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف
حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلث في الجمع والتوقف
فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما تناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتاخرين
وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي وهو المختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد

ويجوز تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس والتمسك على مذهب التوقف تارة ببيان ان شيئا من الالفاظ التي ادعي
عمومها مجمل ولو لي بيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع تختلف من جمع او لوه للبعض ولانه يؤكد بكل واجمعين ما يؤيد
بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه ولو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد
والاجتماع الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكل فتقول وانه يؤكد عطف على قول لاختلاف اعداد الجمع فيكون
دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف والجواب عن الاول انه يحمل
على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح ولا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا
تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك مجمع عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على كون الجمع مجازا في الواحد
مما اجمع علماء اللغة والمراد بالجمع ههنا اسم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابوسفيان واعتذر رسول الله عام يوم
احد ان ابواقيه العام المقبل بدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على
ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم قوله
لانه المتيقن المستدل على المذهب الثاني بانه لا يكون داخلا اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان
اريد الاقل فهو بعض المراد وان اريد ما فوقه فهو واخذ المراد فلم يثبت على التعدد من كلا تقدير الكل فانه مشكوك اذ ربما هو
البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بتعلم
لعلماء على ان هذا مبني على ان يكون الجمع المنكر عاما وعلى راي … جمع الكثرة ايضا هو السلف على حد ما صرح في دليل الاجماع
لان العموم المستدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة
الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة كالكثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها
فقوله لا بد لم يكن لفظ يدل عليه بمعنى بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة
بالمجاز او الاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا
اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير
فان قيل لهم … بالتواتر فلما فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت بلفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فانا قلنا …
لم يشتغلوا بتقرير الوضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتهما اي الجمع بينهما وحلها اي … في قوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة فيكون … بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو
سبب يفضي الى الوطي فلان يحرم وطئا بملك اليمين اولى فانه عرض بانه لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة وتجيب
بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان
بطريق الدلالة فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطئا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا في معنى
مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين قوله
في مقدار ما يتناول الايتين لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج
الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فيتناول واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون
ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا … لكن عند الشافعي …

ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى انه موجب للحكم ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل
الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخ
… الا دليلا بمعونة التامل كقوله انه بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار يجري مجرى المثل انه ما
من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وبهذا كله يضعف احتمال المجاز فانه ليس بشائع في
الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فان قيل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة
المانعة عن ارادة الموضوع له … يعرف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم
القرينة الا انه … ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا
واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره انه يقال اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند
الاطلاق حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت
مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة
لان كلما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامعون من العموم وعن
الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم
ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليف المحال
فان قيل انما يكلفنا انه ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر
لكنه يثبت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد والقطع وهو القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا بوجوب الاعتقاد قلنا لما كان
التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب
الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يتناوله من العموم الظاهر قطعيا … العلم على الغلبة وهو الاصل ولما لم يعتبر
الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا يعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه يشتغل بخبر الواحد
والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط … في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز
ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يتضمن الجواب
عن السند للقائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص
مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا
مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كالخاص قطعي مع احتمال المجاز ويؤكد بكل واجمعين ليصير محكما ولا
يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاء زيد نفسه او عينه لرفع احتمال المجاز قلنا لا نم ان التخصيص
الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتي
وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص الذي يورث الشبهة قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او مستقل
موصول او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرة هذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير
المستقل او بالمستقل المتراخي فله ان يقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض
فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر المخصص او لا وهو دليل على احتمال الاقتصار على البعض

فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث الشبهة في تناوله الجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لانا ان التخصيص الذي يورث الشبهة في العام شايع فلا قرينة ودفع بان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض شايع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيعم المتناول الجميع و ح لا يتعلق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله فلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص يلو الكلام فان كان متراخيا لانه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم و ح لا فائدة في منع كونه مخصصا لمعنى الاخر الاخص قوله واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الاخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتاخره متراخيا والاخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي يتفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وشيخي احكم بتعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثاله ذكر قوله والذين يتوفون منكم الاية وقوله واولات الاحمال على راي علي رض فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الايتين عام فلما المراد بالخاص هنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا الخاص الذي لا يتناول الا فردا او عددا معينا او لا يتناول شيئا فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما يتناوله ان كان متراخيا عنه كما في الايتين على راي ابن مسعود رض فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون فيعمل من حيث انه عام من وجه خاص من وجه بكون مثاله لتاخر العام عن الخاص وحكمه ويكون ناسخا لقوله والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يتقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ فيها كما في قوله والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناول بعض افراد العام والخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون من حيث تناوله الخاص المتاخر وغيره قوله حتى لا يكون يتفرع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا لانه على ما يجي قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة كوفي الغنم السائمة الزكوة او غيرها كجاء القوم الكرام فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان دليلا لفظا او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد اوزيادته وفيه عن المستقل كلام متعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء وللاستثناء المقدم على المستثنى منه كان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقها باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجملة

نحو لا اكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء مثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو مقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر او تاخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشي اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء مثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت المراد ههنا انه يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت بدليل اخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وكذا الحكم في الجواب عن اشكال اخر وهو ان كون الشرط على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى لو بحث الجزاء من انت من اخر طالق وليس هو مفيد الحكم على جميع التقادير والشرط لتعليقه وقصره على البعض كما هو مذهب الشافعي وجواب اخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يعد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما يجي فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يتقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخي قوله واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو انها لم تكن كذا وكذا واما انه ليس لها غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ واما العادة فلو حلف لا ياكل راسا فالراس وان كان مستعملا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد والا فلا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيخص بما يكون مستعارا فانه يكبس في التنانير ويباع في السوق مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة الا مكنه حمله ابو حنيفة اولا بروس الغنم والبقر والابل وثانيا براس البقر والغنم وصاحباه برؤوس الغنم خاصة قوله ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق ونقصانه في المكاتب كاملا لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة يحتمل الفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخفى على مطلق الفاكهة قوله فهي في غير المستقل اختلفوا في العام الذي خص منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير محصور لان الكثرة تعتبر النظم بعددها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل سمعي او عقلي وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها

وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان

بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في

الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في

الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض بالاستثناء او

صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا السالمين فالعبيد المخرج منه سالم موضوع للباقي وفيه نظر

لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ المجموع عند الالحاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء وكونه عموم والا

لكان مشتركا وسيجي في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع

النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا اقترن بالاستثناء وكونه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا

كذلك على ما سيجي وقد صرح في بحث الاستثناء بان الزامه اي ان المستثنى منه مستعمل في الباقي وكالاستثناء فقس على ذلك فالقول

بانه مجاز فيه هذا وننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا

فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون

مكسور فهو لفردين من مدلوله الحق ما اخره من العلامة وكل اسم غير اخره نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع مسمياته وكل اسم

وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة نظرا الى الموضوعات الشخصية باعيانها بل الى الحقائق عن

هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة

وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادته لكل المعنى متعين

لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت

من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لغوي وذلك

المعنى الاصلي في الوضع عند الاطلاق قد يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد

اللفظ بعينه بالتعيين او يندرج في القاعدة الدالة على التعيين والمراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز وتمام

الشخصي والقسم الاول من النوعي كلفظ الكفور في مثل قولنا ركبت الكفور من حيث تعدد به الشخص مستعمل في غير ما وضع

له ومن حيث تعدد به العموم مستعمل فيما وضع له فلتتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في

الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص

ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وفي

فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار

وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة

العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكان عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث

الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق

الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق المجاز ولا اشارة

اليه في فصل المجاز على انه عدم الفرق وقد يجاب بان الباقي ليس غير الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا اذا اريد

باستعمال ثان وليس كذلك بل هو الاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال والتناول

البعيد لغير سبيله ليس بطريق المجاز عند عدم القرائن حكما عند القرائن وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل

ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل بين المستقل

وغيره فرق لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة معينة له امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى

تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لا نسلم انه بالصيغ والمنقول عن امام الحرمين

في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام لم يتكرر الاحاد والمتعدد على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان

وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرر الاحاد وابطال ارادة البعض لم يكن الباقي

مجازا فكذا هنا واجيب بانا لا نم انه كتكرر الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غيره ومنع ان يكون

مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصوده اي

العرب بيان الحكمة في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة

فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض لان الاستثناء يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل

لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون الكل فلو قال نسائي

احرار الا فلانة وفلانة ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا والكل سواهما كلا فانها

لو قال مماليكي احرار الا مماليكي قوله اي لفظ العام مجازا كان الاحسن ان يقول اللفظ العام مجازا بالوصف دون الاضافة الى الكلام

في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاصل فرع على الاختلاف في اشتراط الاستغراق

فان الشرط لكل اطلاق لفظ العام على ما خرج منه البعض انما باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع

من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث قوله وتوجيه تعريفه ان العام المقصور على البعض

لا يخلو اما ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخصوص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة

كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه انما جاز المخرج او احتمال التعليل وعلى غير المستقل لا احتمال التعليل

وان كان مجهولا فلا كما اذا قال عبيدي احرار الا بعضا او رث وذكر حاله في الباقي لم يصلح حجة الا ان يبين المراد وعلى الثاني

اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة

لانه انما يخرج العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يستلزم اخراج

بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل

قطعيا ان كان المخصوص معلوما كما في الخطابات الواردة منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيا بواسطة

الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر انه

لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا

بعلم العدد المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان

كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي

في الباقي وان كان مجهولا سقط المخصص وبقي العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه شبهة معلوما

كان المخصص او مجهولا والتمسك به مفروض في الكتاب قوله وان كان مجهولا سقط المخصص وبقي العام فيما تناوله كما

تح

كما ان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يسرى جهالة المخصص مستقلا
بخلاف الاستثناء فانه غير او وصف قائم بصدر الكلام لانه لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة
كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا متوقفا على البيان قوله وعندنا يمكن فيه شبهة اى العام الذى خص
منه البعض ولذا يمكن فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات
المخصوص منها البعض شايعا ذايعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا
في الكل بل فيما دونه مجازا او فيما دون الكل افرادا متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض
منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكرنا انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع لان مجموع ما
وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج خمس من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرة منه تعين الثمانون واذا
اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل
على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على
سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا
لاحتمال خروج بعضه بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول قوله حتى يخصص
يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص
او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم منه حكم تخصيصه بالقياس اذ خبر الواحد لان القياس لا يصلح معارضا
لخبر الواحد حتى رجحوا خبر الواحد على القياس وكذا جاز الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص
انما هو مع شبهة اصلا واحتمال متجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شبهة في اصله وانما الاحتمال في طريقه
توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل لجواز تخصيص العام
بالقياس على ان المخصص لا يخبر لم يكون مقارنا بالقطع به فرحي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص
ما يتضمنه من النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه فلم يمكن القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص شبيه
الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام وشبيه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان انتفاء
الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن كل المخصوص بعد ثبوته لانه مستقل من وجه
دون وجه والاصل شبهة وان اشبه بهما ان نعتبرهما ونوفي حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص
ان كان مجهولا اى مبهما ولا ما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ
المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع
الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة لم تورث زوال اليقين فهو
[illegible] دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة
فيما بقى تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما
هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس بنفسه مستقلا بل عبارة او وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول
المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام كما كان فوقع الشك في حجية

العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فهو موجب للعمل دون العلم
فان قيل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطل والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه
والشك لا يرفع اصل التعين بل وصفه قوله لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول لشبه الاول انه شبيه
بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام لشبه الثاني بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء
ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم لشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان
السابق الى الوهم من قوله فلشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فرفع ذلك
الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم منه نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص
اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا الشبه بالناسخ وهو الاستقلال مقتضى صحة التعليل الا انه لم يصح
في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اى الاستقلال قوله
على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة المورد من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لاجل ما عند
الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كان صحة تعليل المخصص يوجب جهالة في العام ويقتضي سقوطه وبطلان حجيته
كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص فاجاب اولا بحقيقة ان المذكور لا يصلح جوابا
عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل يوجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا
لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لان العلل من المزاحم وتعدد
ما تعينت لا يدرى ان القياس الى قدر من افراد العام يوجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن
شبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل التعين بل وصف كونه يقينا قوله اذ هو
اى القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا يصح لان عمل الناسخ انما هو رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن تخصيص
النص العام الذى خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص
يبين ان قدر ما تعدى اليه العلم لم يدخل تحت العام كالنص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل لم
لم يجوز التخصيص بالقياس ابتداء لان ما يثبت له القياس داخل تحت العام قطعا والقياس مبني على عدم دخوله فلا
يسمع بخلافه في العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه من عدم دخول بعض الافراد وقد
يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس
المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم
التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول لها والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان
لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك واحتمال ينشأ لهذا ان القياس المخصص للعام الذى خص منه البعض ان يكون اصله
مخصصا لذلك العام بل ان اختص العام بقطعي صار ظنيا فيخصصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول
شيئا من افراد العام قوله فيسلم الاستثناء اما اذا باع الحر والعبد بثمن اى بعين واحد او فصل الثمن بان
قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عند صاحبيه والا اى وعند ابى حنيفة لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول
الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وهو ليس لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية

او بين خل وخمر قوله فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة

الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة

على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر

وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا في ذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد

في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما الا

يكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او

ام ولد فيصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط

صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الكلية اي عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله وهذا العبد الذي

فيه الخيار داخل في الايجاب لوروده الايجاب على العبدين الا ان الحكم لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن التحقق

لا السبب عن الانعقاد وعلى ما يجيء بحقيقته في فصل مفهوم المخالفة قوله وهذه المسألة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار

والثمن كلاهما معلوما ميزا او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما

بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه

بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كل منهما بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار

في احدهما من غير تعيين الثمن لكل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي

صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة في الحقيقة

ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فسادا في البيع في الصور الاربع لوجود الشرط

الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في

الصورة الاولى دون الثلثة الباقية اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه

الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فلم يلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن

او كلاهما ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء

ايضا يوجب صحتها لكون المستثنى معلوما واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة

الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرتين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد

العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل

الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا ترجح

ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الله صاحب العقود

هو الانعقاد والجواز اذ لم يوضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت البقاء في شيء من الصور لانه

لا يثبت بالشك قوله وبجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع

الجواز كما في بيع العبد مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم الغاؤه

من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فبقي الايجاب في حق

الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب يتناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا بنص

قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا لهما وداخلا في الضرورة

كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد

والحكم جميعا لانه قابل ابتداء القاضي بجوازه فيحدث جهالة في الثمن قوله ولم يعتبر هنا اشارة الى جواب سؤال

مقدر تقديره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو جعل قبول

ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء

لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر او العبد

المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا وانما الحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار

والثمن جهة كونه مبيعا لانعقاد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء قوله

فصل في الفاظ اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اما ان يكون لفظ عام بصيغته

ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط

بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى

اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول المجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناول على سبيل

الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بالمجموع الا حاد ولا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت

لانها داخلة في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ

مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر

قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا اوليا ما يقال انه

جمع قائم كصوم جمع صائم والتحقيق ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى

لو قال الرهط والقوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا من النفل فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخل واحد لم يستحق شيئا

فان قلت فان لم يتناول لكل واحد فكيف صح الاستثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى

في المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من ان يجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث

هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا

ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا

مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخل واحد يستحق درهما ولو دخل جماعة معا او متعاقبين

استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل

هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخل اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخل جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوا

متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد

وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم

يصح الحمل فيه على اي عدد كان من الثلثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق

وذلك وليس لم اداة عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد فلا يحتمل يكون مبهما غير
دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدال على الاستغراق شرطه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما الحكم
عليه ذكره وكذا اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار
الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط
او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمات والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما التحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم
وحرف التعريف او الكلام بشرط التعريف وعلى الكامل بحيث كما حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا يشكل
انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم ههنا على كل جمع او على كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة
جميعا وان مدلول الاستغراق الحقيقي اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام قوله لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا
في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج
امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد
اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان في المراث
للاختين الثلثين كالاخوات وفي الوصية للاثنين ما اوصي لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما
جعل اسم لرجلين ... الثالث قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة ... فكيف من النبي عم وتمسك
الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع عند ... مثل رجل
رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغ الجمع وايضا يصح نفي
الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس لمراعاة صورة
اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست مجموعا ولفظ اثنان مثنى على ما تقرر
في موضعه ولانه يصح جاء في زيد وعمرو العاملان ولا يصح العاملون ثم اجابوا عن تمسكات الخصم اما عن الاول فبانه لا نزاع
في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا
بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما في الاستحقاق فلانه ... فان كانتا اثنتين ... من يرث بالاخوة بعض
الاخت لاب وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة
الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان
قرابتهما قوية لكونها قرابة الجزئية وايضا ... وذكر بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على
ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان ... ان النصيب يزاد بزيادة
العدد ونفي ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت ... ان يعلم ان حظ البنتين مع الابن
مثل حظه لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخيها
فمع اختها بطريق الاولى واما الحجب فلا ... على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب
بالاخوين قد ثبت بالاتفاق من الصحابة رض كما روي ان ابن عباس رض قال لعثمان حين رد الام من الثلث الى السدس
بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان لم تكن لاحجب

ان اخالفهم فيما رأوا وروي لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث
ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين
مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثرة في العظم والخطر كاطلاق الجمع على الواحد تعظيما في مثل
قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز عند ذكر العضوين الذين
لا يكون من الشخص الا واحدا لفظ الجمع عند الاضافة الى اثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن
استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد ... الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي
المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد ... انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع
على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في
الاصطفاف خلف الامام وتقديم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة
واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من
حال النبي عم تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب لان النزاع في ج م ع
وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمايره
ولهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو
صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره البعض جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل ... من التثنية
والجمع على الاثنين اي المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق
على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق ... على الثلثة والاربعة وما فوقها من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد
من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفي بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد لفظ اسم خاص به
لكون التثنية ... لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذكر الغير بطريق التبع ... الصيغة
لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم
انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة ويدل ظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة
يختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من
الثقات قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز
الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه
مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة بناء على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة
على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه
لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد ... وفيه بحث من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما
عند قصد الاستغراق على ما تقرر وح هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار
الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق
للجميع لا اقل ولا اكثر لا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر

الاستغراق على ما سياتي لا للعموم ولا للخصوص الثالث ان من قال لتبيت كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم
قال اردت بذلك واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نقل الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص
انما هو مع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقل مله وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الكلام للجنس
فنفيه يكون منفيا لجميع الافراد ويصح المعنى لا اتزوج امراة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام
في الصحيح لغة قوله واما التخصيص بالمستقل فقد سبق ان التخصيص لا يكون الا بالمستقل فيحمل على التاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي
وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن من العالم
الا واحدا قوله والطايفة كالمفرد ومعنى ان اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما لتقطع من الشيء واحدا كان او اكثر
وقيل الا من ونقل انتصب الف علامة الجماعة اعني التا فرد على المعنيان وفي الكشاف الطايفة الفرقة التي يمكن ان تكون حلقة
واقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل هي كالمفرد
فيصح تخصيصها الى الواحد قوله مثل الجمع المعرف باللام السوال على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وبعد هذا الاخير
لهم ونقرر الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المراة وقد تكون
حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاء رجل فقال الرجل كذا وقد تكون حصة غير معينة منها كالنكرة باعتبار عهديتها في الذهن
مثل ادخل السوق وقد تكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر والكلام في الاجماع للعموم ومعناه الاشارة والتعيين
والتعيين والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار
الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه واما ان توجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل
السوق وهو العهد الذهني او لا وهو الاستغراق اما ازاء عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع
تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه
اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز
ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود
قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان قرينة القصد الى الافراد
دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون وتحقيقا ذكره المصنف لان جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء
على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني
الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون
الماهية وقد جعلها متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الكلام بدون اللام وهذا
ثم ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من
دلالتها على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل نعتبر هنا العهدية في الذهن فيتميز
عن النكرة قلنا وكذلك نعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها فيتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى
رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به
المصنف حيث قال بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق نحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا معنى للمعهود الذهني الا مثل

ذلك مما يدل القرينة على انه للفرد دون نفس الماهية وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين وان كان هذا التعريف
الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما هو تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في
قولنا الانسان حيوان ناطق قوله وليصح الاستثناء فان فصل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي
عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هولاء الرجال
الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يشبه
صيغة عموم باعتبار ما يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد
هذا الجمع الثاني لم او ان الاستثناء امر متعدد وغير محصور ودليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب
شمول المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد
فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء
والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراج الثالث ان المراد بالاستثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا
ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا
احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون الجمع بشهادة الاستقراء والاستعمال ونقول
المراد افراده مدلول اصل اللفظ وهو هنا الرجل قوله قال مشايخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره
ائمة العربية مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض لانه للجنس للقطع بانه ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج
النساء او لا يشترى العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة السلب الجمع حتى انه حين لم يكن
من جنس الرجال غير ادم عم كانت حقيقة الجنس متحققة ولم تتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيحمل عليه عند الاطلاق
وعدم الاستغراق الا ان ينوى العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد
لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه
نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة تخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد وتعم في النفي مثل
لا تحل لك النساء اي واحدة منهن قوله انما الصدقات للفقراء والمساكين يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس
الفقير فيجوز التصرف الى واحد وفي ذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان
جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد
من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالملك حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد قوله
فعلى هذا وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من
الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان
الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن معنى الجمع بمعنى الجمعية وهو الكثرة باق من وجه ولكن بطل
من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار
عهدية وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير عدم معهود
لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني بعيد بالجملة لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده

من حيث انها حاضرة في الذهن مع انه لا تم انتفاء العهد الذهني لشيء من العهود المذكورة فالصحيح في كون الجمع مجازا عن
الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب ومعنى كلام المحقق عبارة
ان لا اتزوج النساء او لا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان الجمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا جعلنا
جمع الغاية حرف العهد اصلا وان جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس
اولى قوله فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى مجاز وعلى
العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم
والشيء فيها لزمها ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه
امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا تدركه كل
بصر وهو سلب العموم اعني نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا تدركه شيء من الابصار ليكون
عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون سلبا كليا لان النفي كالجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد
كذلك النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الكافرين
لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك
بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل
صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون
استدلالا بالاستعمال والاجماع واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بمعنى
الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان فيصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل
على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا ترجيح في صحة الاطلاق على الكل حقيقة ولان في
حمله على ما دون الكل احتمالا لاستواء جميع المراتب بمعنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل للتيقن او على الكل لكثرة الفائدة وهذا
اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت الاطلاق على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع
حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار
الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انا لا
نسلم الترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين
عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فممنوع وان اريد انه
موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلى باللام
قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان يدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا
الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض وكان هو المطابق للمعهود الذهني
وهو الخبز والماء المقدر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكره المحققون والمصرح به لتعريف الماهية
فكانه اريد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام ادخل السوق وقد دخلت البلد وتعين ان فيه سوقا

ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين قوله كقوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت فالمثالين على كل الواحد وباللام ...
حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم قوله ومنها اي ومن الفاظ العام
النكرة الواقعة في موضع ورود النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا
بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان
اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهي للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة
لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المص على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول
فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون
بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان متعلق الحكم بعض معين من الشيء لتعلق بعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام
اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه
سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثلا ما انزل بعض الكتب على بعض البشر وانزل
بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليست في جانب المحكوم عليه
بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود
بحق لما كانت اثبات الواحد الحق ثم وتوحيدا ولا اشارة الى هذا المعنى ... وبكلمة التوحيد دون ان تقول
ولتقولنا لا اله الا الله او لصح الاستثناء فان قلت لا نفرق الا الا بالمعبود بالحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله اسم المعبود
بالحق على ما هو صوابه قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري الخالق للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله
لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود
او في الوجود الا الله فان قلت فهلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس فليس لانا
هذا رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما يدل على الوجود دون الامكان
ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء منقطعا
واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن اله سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل اله قوله والنكرة في موضع
الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبدي حر وامرأتي طالق لليمين على كونه نقيض مضمون الشرط فان كان
الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب
رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص مفيد للايجاب
الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام مفيد للسلب الكلي فيجب ان يكون
في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي
قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس
الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص بواحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل
كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومه بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد

مؤمن خير من مشرك وقول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول
معروف مع ان قوله والعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان
الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات بحسب عموم العلة ليلايم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم من ان عموم النكرة
الموصوفة مختص بغير الجزاء او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة من النفي الثالث ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه
او لم يذكر يشعر بان ماخذ الاشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء
واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا حنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا
عالما لم يحنث بمجالسة عالمين واكثر وقد تعالى بيان ذلك ان الاستثناء ليس مستقلا بالحكم اذ لا بد من صدر الكلام وهو
النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا
عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا
كانت غير موصوفة فالاستثناء ما لم يتخصص متناول لفرد واذا كانت موصوفة فالاستثناء الصفة النوع فيخص ذلك
النوع بعمومه ورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا
فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد يقترن بها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يحنث ببعض
الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف
الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امراة الى الجنس دون
الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما وانه لا جالس رجلا عالما ويحصل البر
بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف
عام قوله خاص من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهة واحدة
ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما يتناوله اللفظ
الاخر لا لجميعه فيكون اقل تناولا لا ما لا اضافة له وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله والذين يتوفون واولات الاحمال
ان كلا منهما بالنسبة الى الاخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض
مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ لمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة قوله والنكرة في غير هذه المواضع
اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة
المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة
واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير
تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر فانه صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات
واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعلها مقابلا للمطلق باعتبار اشتمالها على قيد الوحدة ولقائل
ان يقول لا نم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة
وكان المراد انه كذلك ليس بلازم ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك

من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والجزاء فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول
الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة
تحرير كل رقبة بل المراد انه صرفه الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة اية بقرة كانت وتحرير رقبة اية رقبة كانت
فان سمى مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا امثلة من وضع الخصوص والا فلا كذا عاما مع انه من هذا القبيل ما يجعل
مستغرقا فاجعل نكرة كذلك والا فلا وجه للعموم قوله فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم
والخصوص اراد في هذا الشهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد
اللفظ الاول اما مع كيفيته من التعريف والتنكير او بدونها وذلك يكون بطريق التعريف باللام او الاضافة لتبطل اعادة
المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة
او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف
بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة
وذكر في الكشف انه اذا اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا لتعين لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول
البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثال اعادة المعرفة نكرة قول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا
القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان
التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلانه لا
معنى لكون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة
المعرفة نكرة مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ولقد آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا
بعضكم لبعض عدو وقال الله تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند
الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي
الارض اله وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد
قوة ضعفا وشيبة بمعنى قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب
انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى هو الذي
انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد
ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة وكذلك
في الوجهين بمعنى ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني
هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كان عبارة المتن يحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا
اعيدت معرفة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك
التوهم قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود وروي عن النبي عليه السلام انه خرج الى اصحابه
ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين بناء على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة
وتنكير يسر للتفخيم او الافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني

مغايرا للاول بخلاف العرف وما كر مجرى الكلام فيه نظر ووجهه ان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقرير ما في النفس يمكنها في التعلب لانه ما ذكر صريحا فلا يدل على تعدد النيه كما لا يدل قوله ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح انه هذا تاكيد قوله وان اقر بالف بعني لو اقر صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الكلام الثاني يكون معترفا بالمال الثابت في الصك والثاني يعتد بالصك بلا اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس اخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة يلزمه الفان بشرط ان يكون الشاهدان الاخران للاول في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الكلام الاول كما اذا كتب كل الالف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما يلزمه الالف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلام الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد اخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كما في المحيط لانه لا يثبت الحق بهذا ان احدهما ان يثبت عند شاهدين بالف منكرا ثم في مجلس اخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك وينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس اخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف فيهما انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة البعض بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول قوله ومنها اي ومن نكرة يعم بالصفة بين ان لها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة لكمال واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها الواحد منهم يصلح للكل ولهذا صح الاحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون جزاء او صلة او شرطا وقد مر صراحة قوله ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع ان الاضافة الى المبتدا واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق بين اعتق عبدا من عبيدك وضرب الدار واعتق اي عبيدك وخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل ما ومن وغيرها قوله فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهة ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي بينا ولها انه لو لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود من نقل الخشبة تحويلها الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصور ثم ان الجملة صلة او شرط لان ايا منها موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى انه موصوف في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بانه

الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا يرى ان نحو ما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام لعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه ظرف به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وقد نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافة بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واما ثالثا فلان المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها قوله وههنا فرق لم تفرد به المصنف حاصله ان ايا للواحد المنكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ الاولوية للبعض بعينه عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد متعلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام للتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وكلام انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه اما يتعلق بمفرد ولا متعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اولا فلان الصورة الثالثة قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي ضربتهم وايتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فح لا تعيين فيجوز ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا فلانه في الصورة الاولى ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وجود الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه بجواز ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما في الضاربية واما رابعا فلانا لا نم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى التعاقب لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثالثة ولهذا لو قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال يلزم ان يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض فيلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد مبهم ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك او الجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك او ضربته قوله ومنها من ويكون شرطا واستفهاما وموصولا وموصوفة والاولى ان يقال فيها ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو والى غير ذلك فيدل في العقود بالنظر من قطع النظر المتعين والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم ويشمل ذوي العقول وقد يكونان للخصوص واراده البعض كما في قوله ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد وجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع

جمع من المسميات قوله يعتقهم الا واحدا منهم آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان كلمة

من للتبعيض وهو الشائع في الكلام حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان

كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فعند ضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقوله

ترجي من تشاء منهن بعد قوله والشغل لهم وقوله ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فضابط

الفرق بين من شاء من عبيدي وبين من شئت من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف

الثاني وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عبيد لا كلمة من وضعفه ظاهر

وبينهما فرق لو تعذر به المصنف تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين وفي وجود

البعض في ضمن الكل وارادة الكل يحتمل فحملناه على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من

عبيدي امكن العمل بعموم من وبتبعيض من بان يعتق كل واحد لا انه علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير فلو كل من

شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المحب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا

لانه على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المحب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب فلان الكل

لانه يصدق على كل واحد انه شاء المحب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد

امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض وههنا

نظر وهو ان البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل

او بدونه وح لا نم ان التبعيض متيقن وهو ظ قوله ومنها ما في غير العقلاء اي ومن الفاظ العموم الالفاظ المحتملة للعقلاء

بغير العقلاء وعم بهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما

فانت حرة قلنا بنا الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب

متعسرا قوله وقد مر وجهها اما وجه قول ابي يوسف ومحمد فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق المملوك

واما وجه قول ابي حنيفة فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث قوله وهما كان لنسلم الا انها لا تبطل

التخصيص اصلا لان قوله تعالى خلق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انها لا يتعاقبها

بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر

شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلها لا يحتمل الخصوص نحو كلمة من كلما اقام رجل وخلا ما يحصى اولا فلكنا قد خلوا على التعاقب

فالنفل للاول خاصة لا يصال الخصوص به لكل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف يتحقق فيه دون من دخل بعده

وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناولا على سبيل البدل قوله فان دخل الكل بعض اذا اضيف لفظ كل الى

النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل

الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل قوله فقد دخل عشرة معا فانها قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة

لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله فلكل اي لكل واحد من

العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فيتحقق الحصر وذلك لان الداخل اولا لا يجب ليس

معتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا ان ... من ... اصلا قوله ... من دخل ... الحصر ... اولا فلا ...

النف وقد دخل عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهنا لم يتحقق

احد داخل اولا لا وجه لا يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او الجميع نفل واحد لان عموم الكل

على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي

فلا مشاركة تصحح الاستعارة قوله وهنا فرق له حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى

لا يتعدد وعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف

ليجري فيه التعدد ويصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة او لو كانت موصولة

معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلم كذا يجب ان يكون للجميع نفل واحد

وفي هذا الفرق نظر وهو انه يتضح في صورة الدخول فرادى اي يستحق النفل كل واحد منهم غير الآخر لو حمل على عموم

هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية

بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان اولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخل

فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن

اولا اعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع

اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب

فيصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كل النفل في الصور الثلث الا في من دخل او كل من دخل فظاهر واما في

جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحق الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة

في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة

كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد

سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل

للاول منهم في الصور الثلث اما في من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو

ان الجلادة في دخوله وحده اقوى منه بالنفل اخرى كذا ذكر فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز

لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحق الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل

الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا حمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط حمل على المجاز وذكر صاحب

الكشف والمصنف ان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الحمل الارادة

ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه كما يقال اقتل اسدا او يراد به سبع او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما

كان تاذا لو اريد صيغة الجمع لم يستحق المفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجمع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا

صرح بلفظ كل فلا دفع لهذا الاشكال اورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق

النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهي ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا

وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كل النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك

بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا لا يمنع

بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من احادها كمال النفل
فصار جميع من دخل اولا كاستعارة البعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الكل الافرادي يدل على امرين معناه ان مدلوله
مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق
النفل واحدا او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون ارادة
هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق
والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لارادة المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا استحق الواحد ولا الامر الثاني
اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع
على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا الحقيقي في المفرد كان النفل ثابتا بدلالة النص لكني
قوله مسئله تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عم بلفظ ظاهره
العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الصحابي عدل
العدل العارف باللغة انما ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا بالحكاية
والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والتمسك مثل ذلك بقول الصحابي صلى النبي عم
داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم
له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من خارج النص او القياس ونحو ذلك ثم رد
تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما
اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا
فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلانه جعل هذا
قول الصحابي قضى النبي عم بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل وعموم الفعل اعني قضاه
بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بان جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة
للجار فلا يصح ان يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير كله فيه قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال او
حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثة وفي حصر الاقسام الاربعة المذكورة له ان يقال يجوز ان يكون اللفظ
قطعا جوابه مبتدأ له لا يحتمل الجواب وينبغي غير المستقل بان يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم
فانها مقررة لما سبق من كلام موجبا او منفيا استفهاما او خبرا وبلى فانها تختص بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا وعلى هذا
لا يصح بلى في جواب اليس لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عندك اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل
منهما مقام الاخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما وخبرا قوله حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم
هكذا في جواب تعال تغد معي يحمل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم وذكر اليوم الى الدعوى اليه او غيره معه او بدونه لانه
يحمل على الابتداء اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة والتقييد اي الملحوظة في حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان التمثيل بمثل
دون التهدي بالمثال والله اعلم لضبط الحال قوله وان قال عنيت الجواب صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف
الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه قوله العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب

لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث
واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في
خولة امراة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله
ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عم خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال
عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد ولان نسبة العام الى جميع الافراد
على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز
ان يكون بعض افراد العام محل دخوله تحت الارادة قطعا حيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان نقل السبب
لا ينحصر في خصوص الحكم بل قد يكون فائدة معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث
بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم
والخصوص **فصـــل** ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشايع
في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة
مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شايعة في الرقاب المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق
والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الاخر اجري المطلق
على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الاخر بالذات مثل اعتق
رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها
وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا
لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن
ان كان المقيد موجبا فايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة
ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء
المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في
المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجي ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار
حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق
رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا تعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من باب العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان
مثبتا فاما ان يختلف في حادثة او يتحد فان اختلف ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي ره وان اتحد فاما ان يكون
الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اولا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الراس مطلقا في احد
الحديثين ومقيدا بالاسلام في الاخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود
ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المامور به والمقيد يوجب
عدم اجزائه لمخالفته المامور به وفي المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق ككفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى
وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انا حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود

فانها مشهورة يمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعة في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد
بمثلها على النص والشافعي رحمه الله لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة
فالمثال المتفق عليه هو صوم في حديث الاعرابي صم شهرين متتابعين لان المطلق ساكت اجيح من ذهب الى حمل
المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الالحاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد
والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اي نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا اتحدا
في الحكم والحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل
اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين لان التقييد فان قلت
الآية دالة على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على
ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى
على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان
الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال
بهذه الآية في هذا المطلوب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقال ابن عباس رض هذا لا يقوم حجة
على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول وعامة الصحابة قال عمر رض ام المرأة
مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموها اي خالية عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم
كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي
لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء
المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل
على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للاول وبهذا ظهر ما استدل به الشافعية من ان في حمل
المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن
غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب
القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وما يجانبه هو اولى من ابطال حكم الاطلاق والنفي في النص
عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي
وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما يجيء في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلانه ابطال لحكم شرعي ثابت
بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس
او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت
بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات
فيكون المحل خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او
لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفة لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم
ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق

اعلم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وهذا ايضا دفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء
غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر ان يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد ولا دلالة للمقيد على عدم
الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص
والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المقيد والمطلق في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا
كما مر المقيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات
فيكون حكما شرعيا ضرورة وهذا نقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم
شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على ان الحرى في السياق قلت تسامح
في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي ودلالة المطلق عليها اي
على الافراد وضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة يحتمل حصصا كثيرة والمراد دلالته على الا
على سبيل البدل دون الشمول للظهور ان قوله فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما لا يقال
انه قيد تم الرقبة بالسلامة هو مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما
اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب
الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزئه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون
القياس ناسخا وانه غير جائز حكم المشترك التأمل في نفس الصيغة وغيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه
او معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصله
ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وحرر النزاع انه هل يصح ان يراد
بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد واحد منها لا بالمجموع
بان يقال رأيت العين ويراد بها الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الزاد الجون اي الاسود والابيض واقرأت
هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات والى ذهب صاحب
الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على
قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي
انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم
المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن
للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل
العيون فذهب الاكثرون الى ان الاختلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز
فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه
يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون
حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة
ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون

موضوعا للكل ولكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع ح يكون استعمالا في احد المعاني
ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم
كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا انه جزء من معنى ثالث
هو المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا للكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد
من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الاخر اى بشرط انفراده عن الاخر او مطلقا اى مع قطع النظر عن
انفراده عن الاخر او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا للكل واحد بشرط الاخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع
وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اى جعله
بحيث يفهم على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فوضعه لا يمكن الا باعتبار وضع ولعدالة اعتبار
كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار
وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة
الانفراد عن الاخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا
باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اى اللفظ المشترك
في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع واحدا
واما لقصد الابهام او لغفلة من الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ
بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اى المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة
انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الاخر ومثل هذا لم منشأه ان الاشتراك لغة تخصيص الشيء بالشيء من قصر المخصص
على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قايم انه لتخصيص زيد بالقيام ومن جعل المخصص منفردا من بين الاشياء
بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند
وخصصت فلانا بالذكر اى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اى تعيينه لذلك المعنى وجعله
منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع للكل
واحد من المعنيين مطلقا اى من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعماله في الاخر
وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر
من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل عن
المص انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه لو اريد
المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام
الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع دخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك
ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس هيهنا مجموع مراد يدخل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام
وفيه نظر لانه ان كان هيهنا مجموع يراد باللفظ ومغاير لكل من المعنيين فتقدم الاعتراض وان لم يكن يتحقق المعنى

المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال ان النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني
على ان يكون كل منهما مرادا من اللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على
هذا الوجه بطريق المجاز لا يستحيل الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر لعلاقة
وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو
اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له لزم اعتبار وضع له لمعنى ثالث وح لا يصح استعمال المشترك بين المعنيين
فيهما ويصح استعمال المشترك بين ثلثة معان في الاثنين منها والمشترك بين اربعة في ثلثة فقط وعلى هذا القياس وهذا التفصيل
مما لا قايل به فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض
على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة حينئذ ان اطلاق اسم البعض
على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على
مجموع الارض والسماء فانه لا قايل بصحته على انه ح يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المص لكن هذا الكلام
في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالجلد والبحث على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل
فلان يصلي ما قرأ او القران وفيه نظر لان ذكركم وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم
اذا لم يكن بينها امر مشترك هو المقصود وبالايجاب للتقطع فانه لا ذكر في مثل قولنا ان السلطان هو الحلق زيدا او الامير
قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا مكرا المراد وهيهنا ان الله يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته
وكبريائه وملائكته يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المؤمنون ما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه ولما ينبغوا
يعني ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار
ومن الناس دعاء اشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان
مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الاية
بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي او المجازي او عكس انه
يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر
من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله
لجميع الناس تام فلا بد ان يكون ذكر كثير من الناس بمعنى لغو تخصيصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب
من الاية ما ذكره القوم من انه على حذف الفعل اى ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول
الانقياد والخضوع وقد دل على شمول جميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو
غير شامل لجميع الناس واما ما لا يبعد هذا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس
حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات
كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرها مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال لم
ولا يحكم بالكسر فيه ايضا نظر لان الحكم بالسجود من الجمادات ليس باعتبار ان ليس لها في قدرة
الله بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كما لا يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين

بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الا لهية كما روى عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح مع ان محكم التنزيل بالحق بما ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ولو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالحكم المتضح المعنى وما ذكر من ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح ممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب كحقيقة التسبيح لا تسمعون التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل المستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان اخر حكمه فان قيل الاستعمال لا للعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلا يلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا الصحة الاستعمال بل لاولوية الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء والا فهو من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اى يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عندنا الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا للمعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فانه اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة لغوي كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في ما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين وحقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبار كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى والاستعمال فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطاء

وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لا بد في التعريف من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز عند اللغة مع كونه مستعملا فيما وضع من افراد الموضوع ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعلق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه موضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له ولا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انه غير موضوع له وكذا الاستعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو بهذا الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسئل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في المعنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته وارادته منه ومجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتبار ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين واما المنقول فلما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز توهموا ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز فدفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تباين الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقة ومجازه

الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعه الى لغوي وشرعي و اصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلا من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا يحتمل له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وعم ذلك بل اللغوي اصل والنقل طارء عليه حتى لا يعقل منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذوات الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق فاطلاق لفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان منشأ هذا السؤال وهو ان يقال اي اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى كالحقيقة بعد ما هو مراد ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتخصيص للمعنى كاف في ذلك وان كان لصحة الاطلاق على افراد المعنى الاول كالمجاز بعد معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني المجاز فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة اجاب بان هذا الاعتبار ليس لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول ولا لصحة الاطلاق على افراد المعنى الثاني ليلزم ما ذكرتم بل لا ولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب رعى في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة الاطلاق حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز ثم كل من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منهما معنى حقيقيا او مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد بالاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع الصدق والكذب اليه بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات

طوله

بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وح لا حاجة الى ما قيل ان الكناية تستعمل في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ويميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صرح في المفتاح وعم فانه قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد بها معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة مثلا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد باللفظ معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه يستعمل في غير ما وضع له على انه مراد وحده بالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته لا يكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان الاستعمال فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين وينكر المصنف الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولهذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد ولهذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير كانبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد ان ينسب اليه انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء عند المتكلم في نفس الامر او لا فدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال فاعل عند العقل يخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللغة ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا يطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما الفعل له عند المتكلم

بحسب

في الظاهر فيشمل نحو ضُرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو وهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند
المتكلم بالمعنى المذكور فدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعل الوادي لا السيل ومثل هو
في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة وخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى
نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا حاجة الى قيد التاول ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت الربيع
البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل   فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من
العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والمرجع فيها الى الاستقراء وتنتهي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين
وضبط ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والأول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما
في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال وغير ذلك والمص لم يتعرض
الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون
حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان فاصدا اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى
المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الأول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة
وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة
وان كان فاما ان يكون اللزوم في مجرد الذهن وهو التقابل او متعديا الى الخارج وح ان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية
والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما بكون احدهما حاصلا في الآخر
وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي
اذ لو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بان يقال لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول
والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث
اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث
وضع له اسم يسمى الا ان المعنى قد يختص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل
ولا يقال انه معناه فلهذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ
فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر   في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي
للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق
ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير
بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة
والتكلم فيجابه بالتلميح بان الكلام في مثل قتلت قتيلا او عصرت خمرا وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا او خمرا حقيقة
وكذا في مثل وآتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا الآن
الغير اذا صار حرا واكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه حرا عند العصر ويتيما عند التخليف فلو اعتبر
حصول المعنى الحقيقي للمسمى في بعض الازمان اعني البعض فاصدا ثم تقيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان وشرحه
هذا الكلام على ما نقل عن المص ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الحال وبالزمان زمانه

وقوع النسبة والمعنى انه وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به فنحو قوله تعالى مثل
آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء المال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له
حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول
في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس
الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا زيد يكتب مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي
للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال
او الاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار
ما يؤول فمعنى حصول الفعل الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل
بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في
الصورتين متغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا حاصل كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى
الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي
وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو
لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون
حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة بتشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق
وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر وايضا في كلامه نظر
من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون
اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس فانه مجاز مع دوام كونه مما يدب على الارض
الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاريقت في الحال فانه
مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا   ولا بد ان يكون بينهما تعلق ما لا ان معنى المجاز
على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الموضوع له بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة
ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى
بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة
ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر
ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل
منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او
مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة ونحو ذلك   او خارجا عنه معناه او يكون كل واحد منهما خارجا
عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم ينافي كون احدهما جزءا للآخر ولم يقابله
ضرورة انه اذا كان احدهما جزءا للآخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء   او يكون صفة اي اللازم
صفة للملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت

فقد جعل انواع العلاقة متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزء الآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تباين الاقسام بحسب الاعتبار واراد انها ما ان يعتبر كون احدهما جزء الآخر او وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكلا لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو هنا الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزء من الطرفين او شكلا لهما فان قيل ان اللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد اللازم الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلنا رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع فاصح ان لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل للانسان الشجاع في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص واذا عرفت هذا فاعلم ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة انه منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة انه اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه علة غائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل اصل يبتني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسمه بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم ما ضمن في صورة الكتاب من المراد بفرع الاصل ما يحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التقسيم قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد او الرجل جزء منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة

والراس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على الوهم حيث يتخيل الشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غير فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الربيئة فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه ربيئة لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء للكل كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الراس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المحقق اما لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الحد بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والراس ملزوم اصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح الحكمة نظر فانهم يفسرون الحاجة الى اللازم وعدم اللازم وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا انتقال كل ملزوم الى ما يحتاج الى لازم فيكون اللازم اصلا او ملزوما لمعنى كونه محتاجا اليه وما تم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يتم ذلك ان لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء اي حلول الشيء في الشيء اختصاصا به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المحقق الى ان الاشمل بالحال والمحل هو اكبر معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة من معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان مشتركان في وصف لازم بين او ان يكون معنى احدهما سببا لمعنى الاخر وذلك كما يجيء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر ومعنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانها لا اتصال من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة فان الهبة وضعت لملك الرقبة معنى انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة حتى لو كانت امة ثبت الحل تبعا ليتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها تمكين الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لثبوته عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة الى غير ذلك اي منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الاتحاد

بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاثنين كزوجي الخف ومصراعي الباب ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك مما لا دلالة فيهما على الملك وليس الملك او انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم ان لا يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا الانما في اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض كما هو انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة كالتمليك وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح لها ما لغيره فهو انما يتلف على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل يوجب الخلافة مضافا الى ما بعد الموت فالهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعديه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عوض في يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح يكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز لا حاجة الى ما عبر به فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح فان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغيرها فان قال فيترتب ويتمكن لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسألة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته وعتق النصف الآخر في غير الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه وما ذكرنا اعني قوله ان ملكت واشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكوني مالكا ومشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الآخر يكون مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا له على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية صدق ديانة اي لو استفتى المفتي المفتي على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم قبول المحل على الاصل الذي يحكي فهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض فك الرقبة ولا يكون هذا منافيا لما يجيء من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لا جل هذا الغرض في سببه مجازا كالبيع والهبة الموضوع لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة لا لانها لان الاستعارة لا تصح بلا وصف بالتطبع باستعارة

السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث ونحو ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق مبني عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره الى رفع قيد النكاح فان المراة به صارت محبوسة لحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق مبني عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا اشتراك بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى العتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات ملك القوة بل مجرد ازالة الملك قلنا من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة الثاني ان المصدر من المالك سبب هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هذا ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا للكلام على ما يجيء في فصل الاقتضاء الا انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا نسلم ان الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والخلاص عن الرق فلا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فيكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع بل لا بد من اثباته بنقل وسماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بما خذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي يرد عليه فقد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا فيحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما ان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجاز عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فلينامل فالجواب معنى لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاق الطلاق عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه

لا تجرى الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الاخر فى وجه الشبه وفوات المبالغة فى التشبيه عند تساوى
الطرفين وللقايل ان يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل
المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه انما يشترط فى بعض اقسام
التشبيه على ما تقرر فى علم البيان وكذا اجارة الحر يعنى لو قال بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة
ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدى او دارى بكرا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل
بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل ملازوا فيه وان سماه مثل بعت عبدى
منك شهرا بعشرة لعمل كذا ينعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عندهم اذا اتفق
المتعاقدان عليه كذا فى الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا يحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة
ولا يلزم اى لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا للعمل
كذا او ولا يلزم منا هذا الاشكال والافيد ام الصحة لازم قطعا ثم اعلم ان فى الامثلة المذكورة تردد الان ما ذكروا
من اطلاق السبب على المسبب انما يصح فى البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح فى غيره لان ليس البيع والهبة
سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة
الملك الثابتة بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او ببينونة لا تحل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك
المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان
هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهى اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر لاشتراكهما فى لازم مشهور هو فى احدهما
اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان فى اثبات
الملك وهو فى البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان فى ازالة الملك وهى فى العتاق اقوى
فاستعير اسم احدهما للاخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجرى من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة
المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هى اطلاق اللفظ على اللازم الخارجى الذى هو صفة للملزوم
فكيف يكون ههنا قلنا ليس الاستعارة فى الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على
الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجى صفة للهبة كذا نقل عن المص
وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نم انه يجب فى المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى
بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد
الملك بملكه بهبة او ارث يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة
عبارة عن ملك الانتفاع والوطى وهو لا يختلف فى ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا
فانه يثبت فى باب النكاح مقصودا وفى ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة فى المحل فيثبت على
حسب احتمال المحل فاذا جعلنا لفظ البيع مجازا اثبتنا به ملك المتعة مقصودا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك
اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا
اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به فى الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد

ثم المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر واعلم انه يعتبر معنى انه يعتبر فى المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار
نوعها فى الاستعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم فى آحاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك
لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التى لم يسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها
التى بها يرتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز
التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة للطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية واللازم
باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع
مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضى وذهب المص الى انه لم يجز نخلة للطويل غير انسان لفوات شرط
الاستعارة وهو المشابهة فى اخص الاوصاف اى فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة بالاسد فان قيل الطول
للنخلة كذلك والا لجاز استعارتها للانسان الطويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان فى اعاليها
وطراوة وتمايل فيها مسئلة لا خلاف فى ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها بمعنى ان الحقيقة هى الاصل الراجح
المقدم فى الاعتبار وانما الخلاف فى جهة الخلفية فعندهما هى الحكم حتى يشترط فى المجاز امكان المعنى الحقيقى للفظ
وعنده التكلم حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القايل هذا ابنى لعبد معروف النسب
مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقى
وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر فالخلاف يعنى عندهما الاصل هذا ابنى لاثبات البنوة والخلف هذا
ابنى لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثانى لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا فى جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده
هذا حر فيقع الخلاف فى تعيين الحقيقة التى هى الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قولهم الخلاف يكون فى الاصل و
الخلف اى فى تعيينهما بمجموعهما لا فى كل واحد منهما اذ المجاز الذى هو الخلف انما هو هذا ابنى لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا
التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية فى الحكم ان الحكم المجازى خلف عن الحكم الحقيقى فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف
ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابنى مجازا فيقع الخلاف فى كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير
الثانى ايضا عنده لان الاصل عنده ليس هذا ابنى حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف
هما اللفظان اعنى الحقيقة والمجاز والنزاع فى ان هذا خلف عن ذلك فى حكمه او فى التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف
عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التى هى الاصل عنده مغايرة لما هى الاصل
عندهما بخلاف التفسير الثانى فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين وقوله فصح الاصل من كلام المص لم ولم ينقل
جواب الشرط الواقع فى كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه اى اذا عدم الغاء الكلام لحصول المقصود
بدونه وهو انه جعل الاصل اصح تكلما وتعذر العمل حقيقة فظاهره انما يصدق على هذا ابنى لا على هذا حر المشهور
فى السند لا سيما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى المقصود اولى وفى السند لا الى ان
الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى التكلم الذى هو استخراج اللفظ من العدم الى
الوجود اولى وذكر المص فى السند ان الحق باجماع اهل اللغة كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم
فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف

على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى لان الاصل وهذا البر غير ممكن فان قيل هذا لو حلف ان لم يشرب ما في الكوز ماء واما اذا كان ماء فارسل فيه فاعاده الماء في الكوز ممكن فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان الظاهر ولم تنعقد اليمين على ما يخلقه الله في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله تعالى في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الحلف لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يتصور الشرب اي الماء الذي في الكوز ان خلقه الله تعالى فيه كما يتصور لا قتل الشخص ان احياه الله لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وبعد الشرط يقتضي عدمه لعدم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال فاذا انهم الاول اي كون المشار اليه اصالة وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب اكبر سنا من القائل عمل ان المراد لازمه اي لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث الملك الى حين اي على من ليس بابن له الا في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي اذ ذاك متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا والنسب ثم ادعاه ثبتت البنوة والحكم اي علة ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا الا ان المص عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا يستند الا بكسر سنا ثم ثبتت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما ...يحمل اقرارا هذا جواب سؤال مقدر تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لا انشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكه اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط واي جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض يستحيل لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا انتفى به ويبدل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق يعد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة وكونه فلا بد من الشبه كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يتبين انه اراد الاخوة ابا واما قلنا احتمال تعيد غير ناشئ عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل يجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه ابنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل اثبات حل المحلية من الاصل وذلك حق الاخ فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشرا ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق في مثل يا حر لان اللفظ الموضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسمية نحو على لسانه عبدي يا حر يعتق او لا في المبهم المعنى مثل اللام هو في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اي الشيء الهيكل المخصوص لرجل شجاع ثم استعمل له لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل شخص متعارفا وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المص من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار او لا معناه ثم اللفظ ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة ثم لا يجوز استعارة لشخص بواسطة وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا بمعنى المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لا ما نقول المعنى الذي يستعار اولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المص لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ما للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز الاستعارة والا فلا فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون استعارة مثل ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا اخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى ام مستحيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد ولا فاصل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته متنافيان هذا على مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعدمها عدم الاستحالة فان احدهما غير الاخر ويجب ان يعلم ان الجواب الذي هو المجاز على ... المذكور في المتن

اورد به في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان فقد تقرر في علم البيان ان نحو رأيت اسدا يرمي من باب الاستعارة
بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق فنهم
المعنى من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رأيت اسدا يرمي بان
الاول يشتمل على دعوى او مستحيل فيعتبر اداة التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان
التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستحيلا فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير
اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف رأيت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقصد
قصد اهل التقصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبيّن الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا
وما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لاشتماله لا
على اثبات وصف لحقيقة ليس ثابتة لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المجاز ليس مما قصد او لم
يقصد بلا بد من التأويل ولان الاستعارة ربما يشتمل على دعوى او مستحيل قصد مثل رأيت اسدا وتكلم بحر ولان المجاز لا يكون
او غالبه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم ارادة ظاهره في الواقع وبان الفرق بين الجامد
والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت حقيقة وبين ما يثبت وصفا الكن اثبات الحكم فلا
عن فرق بين الجامد والمشتق وبما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني غاية الضعف لظهور ان اسناد النطق
الى الحال ليس ادنى من اسناد الاسدية الى الانسان سواء سمي قلب الحقائق او لم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين
انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الاخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير
كلام المحقق وانا احدثك على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق
حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه
مذكورا لفظا كما في نحو زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم
استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه فعلى هذا نحو زيد اسد يجب ان يحمل على
حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان
المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا يتعلق به مثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ليس من قبيل
زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تأويل الابن بالعتيق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت
العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح
بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا والمشبه متروك وهو الرجل الشجاع
لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه كما في قولهم زيد اسد على ان البحتري صايل والطير اغربة عليه اي بالكدر
وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص بهذا ابني معناه هو معتق من حيث ملكه كالابن فترك المشبه والحق عليه اسم المشبه به
مسألة المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف والمجرور باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ
من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك انما الخلاف في انه يعم باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحلّه

مع نصب القرينة على عدم صحة

فالصحيح انه يعم جميع افراده وكذا المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقة
والمجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والحكم
انه يجوز ان يكون المؤنث هو المجموع ولا مانع من تأخر الحقيقة وصدا ان لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز ان يكون
المقابل هو الحقيقة دون المجاز ونحو المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد بالطعوم اعطافا لا
يثبت عموم من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى
واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز ان
يعدل الى المجاز لاغراض ستذكر مع القدرة على الحقيقة وكان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر
مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام
اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة
والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل
على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نم ان الضرورة بهذا المعنى ينافي العموم فانه يتعلق
بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم والمه
اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضي فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيتقدر على ما
يحصل به صحة الكلام من غير اثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب
الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع لتلك المراد ولو صح لم من الشخصي والنوعي
بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم يجر في كتب الشافعية
ولا يتصور من له نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت
عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو
المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع الافراد ومراده بالحقيقة فيفتقر
الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملائمة الضرورة
من جانب السامع لتصحيح الكلام علم مسألة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي
من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي
والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع
له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له
فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال هو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في الحالة ولفظ معناه الحقيقي والمجازي
معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لا تقتل الاسد او الاسد ويريد السبع والرجل
الشجاع اصيرهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر
الى هذا الاستعمال مجازا او التحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي فهو بالنظر الى
الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما مر فهو في المتناع

فليست من التنبيل لما عرفت ان مناط الحكم انما هو المعنى الكنائي الا يكال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك
في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا مستقلا له اسم واحد لا زائد على
معنى استعمال الدهن من اجزائه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبار
محض وما يجلى لم يسمع في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم الحق ان
امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه
الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتبر به ولا يدخل تحت الارادة
مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له لم يزل المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا
اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكون المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي ومر الرابع ان الحقيقة توجب
الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة
اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما
يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد بان يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه
لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا فلم لا يجوز
اسد بين يرى احدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما
الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى واما الثالث
فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا
تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على
ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان
محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى
الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل
فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد قلنا الموضوع له
هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه اذا كان تمثيلا
للحكم بطريق القياس فبطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك
والعارية ممتنع شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد بحيث يشتغل كل منهما بتمامه ممتنع عقلا بمعنى انه يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ
وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين
فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموع على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله
فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له
فلا يستحق ما اورد في المتن من فروع الاصل المذكور بقوله لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة
كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطء مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل
لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود فعنده المراد بها المس باليد ولا يصح تيمم الجنب قلنا المراد الاجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة

الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد
الوطء ويحل تيمم الجنب او المس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نسلم ان مثل ذلك مخالف للاجماع وانما يكون لو رفع امرا متفقا
عليه وعدم القول بان المراد كلاهما ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان يتعين ارادة الحقيقة فلا يراد
المجاز وذلك كما في قوله كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد
في السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق
ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي ووجود
الا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث واما في نسبته كما اذا اوصى لمواليه وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى
زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما يختص
به باعتبار مكتوبيته مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وهو كون زيد سببا لعتقه بالحياة واما لفظ المولى فحقيقة في
المعتق سواء اعتقه حر الاصل او غيره وليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المتن وانما سمي المعتق الاول
اسفل لان الاصل والفروع اعلى للاصول كاغصان الشجر والاظهر انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث يسمى المولى
الاعلى وكذا اذا اوصى لابنه او الولد المضاف الى شخص فهو في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في
ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي
حنيفة وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة لانه عمل بالحقيقة
وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية
مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة
بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار امنونا على ابنائنا فامنوا قوم
ولهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده
في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني
على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهة واسم الابناء يتناول جميع الفروع مثل بني آدم او بني هاشم
فيجعل مجرد صورة الاسم شبهة يثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على الآباء
والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون
بالدليل الضعيف الذي هو مجاز الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان
لفظ الامهات يتناولها والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل المكان حاويا له ومستقرا
كوضع الدراهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث
يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله وليس المراد ان ينام ويضع القدمين
في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ نام ليس
على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي قلت
اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل

متنفلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث الا بالدخول

راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهو غير مهجورة بخلاف حقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان

مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضي خان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن الدخول

مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول يراد به اي بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بها لا بالعادة

وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار

ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا

لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث

لانقطاع النسبة بفعل غيره فاذا تعلق بفعل ممتد وهو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس

يوما بخلاف قدمت يومين وخرجت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم

لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل

الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى الظرف الزماني بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له

غير زائد عليه مثل صمت الشهر هو على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له

فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون

معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو

الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او

نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزء جزء اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط

مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل

لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام اكثر المشايخ

ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا

وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية قلت هؤلاء مشايخنا انهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق والمضاف اليه في الامتداد

وعدمه واما اذا اختلف مثل امرك بيدك يوم يقوم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما يتعلق به الظرف لا ما اضيف اليه

حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير

ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلها في الاولى من

كل وجه يجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثل الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت

كان اليوم ظرفا للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده ثم

يحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به تقديرا كما في صمت الشهر

حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقوم زيد بمنزلة اليوم الذي فيه قيام زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي

في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل تصديقه لا ضمنيه وحاصله لفظا ومعنى لا متمم

على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يغني عن الجواب

عن هذا السؤال وعلى هذا قيل ثبت ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول

حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كم امتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم

يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس

قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته لمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه

لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت وتحصل التقيد

باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكسف الشمس لا يقال كيف جعلوا التخيير والتفويض مما

يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كون الامر بيده ومفوضا

وهو ممتد وكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد بالطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون التخيير

مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي مثل التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما

او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت

الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف

ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل لانه يراد بالحنطة اي ما في

الحنطة من الاجزاء بعلاقة الحلول اي لطعام من اجزاء الحنطة والاكل مما في الحنطة يعم الكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز

ونحوه دون السويق فانه عند هما جنس دون جنس الرتبة وقيل يحنث به عند محمد واما حقيقة اكل الحنطة وهو ان يبلع الاكل

على نفس الحنطة بان يضعها في الفم فيمضغها على صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام عن فيه ثبتين للعلم والعلم

عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي يأتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي

النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول

نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة في اول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين

اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر

ويمين وهما محتملان معنيان لموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة

على البر والكفارة عند وموجب الثاني فيه على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء والكلمة حقيقة في النذر لانه

المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب

ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتأخر عنه لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم

رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح اعني ترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب

المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع تحليلها بالكفارة بعد تحريم الشيء

عند كل يمين او العمل على نفسه عينا فعلى هذا المصنف الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة

موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور والذي هو جانب الترك في نفسه اذ النذر هو الواجب بنفسه

فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل

في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق

التضمن والالتزام ولا يضر بذلك مجازا لفهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه
جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من كلمة البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع
فاي حاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها والثمن لازم لها فلا جمع وفيه تكلف كما يتبع عن قريب من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز
هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له
ولهذا عدل المصنف في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي
والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء كان بحسب الصيغة مجازا اولا
ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال بمعنى اصل الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب
القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير
الارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي فلا جمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة
بارادته ولا اثر لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المصنف على سبيل التوارد والا فقد سبقه صاحب الكشف
مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعمل الصيغة في محل النذر خرج اليمين من ان يكون مراده فصارت كالحقيقة المهجورة فلا
يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد
لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شرى القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد ومن بديع الكلام في
هذا المقام ما ذكره شمس الائمة ان كلمة سم غيرها باسم كما في قول ابن عباس دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج
وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام علم عند الاطلاق في معنى النذر عادة فيحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من
محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون الجمع بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن
ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي
ائمة الاصول او عادة مسئلة العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف
في الاقوال كيمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث
فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن واستوى الى السماء وحرك من استطعت منهم بصوتك ودعائك الى الشر ههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهو كون الامر ممن
يتعدس حكيما لا يامر بالفحشاء عباده ولو كان عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن
المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الالات والاسباب فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن
لكن ولهذا ان يختار الايمان والكفر لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه
واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا
لا حقيقة اما الاول فقرينته من شاء اذ لا يحصل الايمان شرعا بمن شاء واما الثاني فدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الاية
فان قيل كيف صح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام
قلنا باعتبار انها لفظ يكون من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فاي حاصل ان القرينة اما ان تكون

معنى من المتكلم اولا والثاني اما ان يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار ان ثبوته لبعض افراد مفهومه بالارادة
من اللفظ لاختصاص لبعض لا لاخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ
مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاول وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة ووجه المصنف بما سبق الى انه حقيقة
من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة
ووجه فيما سبق بما دلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني ما لا يكون
ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له تمثيلا لمنع القرينة عن ارادة الحقيقة الاول منع عقلا وفي الثالث والرابع
والخامس حسا مع الوقف لا لخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا ملغاة اعادة لفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما
او خاصا او شرعا مع عدم تعيين ما خالف فيه غيره وذكره بلفظ الكاف الاعمال بالنيات اي صحتها او ثوابها وتجردا
عنها وكلاهما يفيد الحكم والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه
للتبرد ولم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها
باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية
والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان
مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود
الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ
مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي ولا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم
له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي على النوع الثاني على ان المقصود
الاهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك هو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال
لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية
وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا لزم عموم المشترك او المجاز وانه
لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم
على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى
الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلاة لا يفتقر كذا ذكره المحقق وفيه نظر اما اولا فلانا
لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته
منه ونبه بهذا على انه يلزم من عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه معا قولنا الصحة جميع ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالصحة
ثابتا لمعانيه واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي على ما سبق ولو سلم فلان نقول هذا الحديث من
قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من
تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب بخصوص عدم اقتضاء البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية
بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والثواب
اما لو كانت عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا

ملو ر و د كما كان المشهور وهو انا لا نم ان الحكم منه كى يعني النوعين اثرا كالنيابان يوضع ما را، كل منهما وضعا على حده بل هو
موضوع لا بد الشيء و لازمه فيتم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون
السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا تكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف عن ذلك بانا لا نسلم ان الاعمال مجاز
عن الحكم ان هذا الكلام قام مقام قوله حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاح
المتاخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل او لازمه وذلك معان متباينة مثل الثواب
والاثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها من المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حده فلا
يراد الجميع وفيه نظر لان الاقرب ان انه لا يتم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله لا
بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب والعقاب مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك
وهو يشمل العقوبة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم
بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متعمعا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ ونحو
لا ما كل حلف لا ياكل من هذه النخلة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كان النخلة مما يؤكل كالرطب فعلى الحقيقة وان كان
له ثمرة كالنخلة فعلى ثمرها والا فعلى ثمنها كنخلة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذا البئر فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع
عنده والا فعلى الاغتراف حيث لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفمه من موضعه يقال كرع في الماء اذا دخل فيه كارعه
ما يكون فيه ليشرب واصله ذلك في الدابة لا يكاد يشرب الا بادخال اكارعها ثم قيل للانسان كرع في الماء او شرب بفمه خاض
او لم يخض وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة من ارادة حقيقته اللغوية عاما كالدابة او خاصا كالدعاء
او شرعا كالصلاة وكالتوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة
مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد المطلق على عموم الجواب حتى لو اقر
على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي
محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البئر
لا يقال ينبغي ان يصح الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار
عند ما يتعين محقا كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمرافعة لا الى
الاقرار لانا نقول المرافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال
فالعمل موجبها هو عين الجواب والخصومة لم يجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضده بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب
واما ما ذكر انه يختلف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليس ان يتعارف المجاز بل يكون قرينة مانعة عن ارادة
الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي
غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فكذلك عنده العبرة
بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك
ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان الشيء لا يترجح بالزيادة من جنسه فيكون كالاستعمال
عند التعارض وهذا مشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة او لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره .

ما يدل على انه انما يرجح عندهما اذا تناول الحقيقة في الحكم لان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في الكلام جعل
الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى او معروف النسب فيه الاصغر لذلك لان تعذر الحقيقة فيها الجهد والالفة في الاصغر
المجهول النسب ايضا لا يثبت التحريم الا اذا اصر على ذلك ونفرق بينهما كما في الاكبر والمعروف بخلاف العتق كما في
الالنسب وكره تعقيب بان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق فالحق للملك كانت العتق
ولهذا يشفع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك
مقصور منه ثابت في وسعه فيجعل هذا ابني لاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بقوله هذه بنتي اعني التحريم الذي
هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك ابطاله وليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع
للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل هو من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي هو في
وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم ان يكون
رأيت اسدا يرمي غير السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد يصح به الكلام الا ان هذا
الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا واعلم ان الكلام المذكور انما هو على ما اورده المصنف
تقريرا لكلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه يستحيل من الشرع
تشبيها منه وفي حق المرأة متعذر ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصح حقا
من حقوق الملك وكذلك النكاح بالمجاز وهو التحريم في المتصلين متعذر لهذا العذر الذي ابيناه اي بيناه معنى ان الحقيقة
في المعروف النسب اما ان يجعل ابنه مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفي عن غيره وهو متعذر
لان النسب مشتهر من الغير ولا تاثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان يجعل ابنه بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق
التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب
فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف
لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك وليس
في بيان تعذر الحقيقة في حق المرأة فقط ما اورده المصنف من التردد في النسب واستحالة جعله دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام
هو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى انه دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا
للمنافاة فيتعين تعذر التحريم بطريق الالتزام على الطريق الواضح وانما وقع للمصنف ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه
وخرج عن قوله وفي حق المرأة متعذر ايضا في حكم التحريم فسماه كفر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا
عن التردد في النسب لا انه قال قوله ايضا مشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لا انا نقول بل معناه
انه في حق المرأة متعذر ايضا كما تعذر مطلقا والفرق بين ان تم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد
يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد
فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي ومثل هذا بنتي اذا
اريد بها انها محرمة علي كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا
يشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لا تضمن ولا التزام ودلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث

هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام او الاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وتبعيته فان قيل

هذا ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك ليتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء

ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمها على انها تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل

في الجزء والملزوم في اللازم وهذا هو اختيار المص والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة

اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله ربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابل العذب

ما هو كذلك وانما يقابل الوحشي الذي ينفر الطبع عنه الا انه كثر في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز

يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من

الصيف والعسل احلى من الخل واصناف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والسجع ونحو

ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع ايضا وقد افرده بالذكر او مطابقة تمام المراد او تلطف

الكلام ايضا من الدواعي المعنوية والعطف على اختصاص بعلم لا ينافي ذلك وذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد

المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة تمام

المراد وفسره بان المراد اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء

ولا خفاء انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها وانما يمكن بالدلالات

العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وما دة المعنى العبارات

المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل من الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة

من الحقيقة كما زعم المص وعنه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة

والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة

او العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع القرينة

وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو

في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى للاستبعاد وكون دلالة المجاز على اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا

والمستعار له معقولا

فصل

قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم تتبعه

في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق ثم استعار النطق للدلالة

ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وعم ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون

موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح

التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعبر

التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة ثم تتبعه ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به

عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه

ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع

استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ولدوا للموت وابنوا للخراب شبه

ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام

الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وتبعيتها في اللام

فصارت اللام موضوعة استعارة بواسطة العلية علة كالحيوان المستعار لما يشبه الحيوان المخصوص وهذا اوضح الا

ان المص اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل مرادا بالتعليل التعقيب

اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم يستعار بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كاستعارة لفظ

الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا وبيع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء

على انه تعقيب كما يبيع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول العلة

وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت

للولادة فلم له استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان هنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون

متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة

الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة

عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا

فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج

متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فغيرك وسواء من ان يكون

تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فقط وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل كالحال

عقبته اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المص تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلة لا بيان المعلولية

فاللام انما يدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا

كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب

على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا تستدعي الترتب على الشيء وانما تقتضيه المعلولية

فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض المستعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة

في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نم ذلك في العلة الغائية

ويجيء اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون

اخص مما هو مصطلح النحاة

وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب

بحث الحقيقة والمجاز لاستداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا اطلاقا

للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الكتاب من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف

على مطلق الكلمة واما ان المص اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني وذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف

وسميت بها حروف المعاني على ان وضعها لمعان تتميز من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة

اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني

الواو لمطلق العطف اي لجمع بين

الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل جاء زيد وجاء عمرو او في ذات نحو جاء وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اي

الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد ولا على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن

عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص

عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة وكل

في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك مقيدا ولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو

واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان

الواو في الاسماء المختلفة بمنزلة الالف في الاسماء المتحدة فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا

جاءني رجل وامرأة الا ان في قولهم الالف في الاسماء المتحدة تسامحا الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه

النهي عن الجمع حتى يصح لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وحقيقته انه نصب تشرب باضمار ان فيكون في معنى مصدر معطوف

على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كانت الواو للترتيب لما صح في هذا المقام

كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا مقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان

المقصود الاهم نفي الترتيب فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء ويحتمل ان يكون لسلب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء

بناء على تعاطفها بالواو ولما بينا من انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اي لما ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب

لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاغسلوا وجوهكم يدل عليه لان الفاء للوصل

والتعقيب فيكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء ويجب الترتيب في الكل لعدم

القائل بالفصل وبهذا يجب تقدم غسل الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء الا انه

الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب

ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم ويلزم تعقيب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال

بحسب المحال لا يوجب ان يقدر في الكلام متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله

وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقدم اللحم ولا يعد

بتقديم الخبز عاصيا لا يقال يلزم تقدم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا

نقول الوظيفة في الراس الغسل والمسح رخصة اسقاطا مكانه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض

بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب

القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب

تقدم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو وللقطع بانه لا دلالة في قوله اذا نودي للصلوة الاية على انه يجب السعي عقيب النداء

بلا تراخ وانه لا يجوز تقدم ترك البيع على السعي واما في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله ان الصفا

والمروة من شعائر الله وقال الصحابة بايهما نبدأ فقال عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به فهم النبي عليه السلام منه الترتيب وامر به والجواب

انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالاية وفهم النبي عليه السلام ذلك منها بل ثبت ذلك لما ان الترتيب المذكور للنبي عليه السلام عمالا حاجة لهم وهي

غير متلو وذلك لان الحكم في الاية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الاخرى في ذلك

فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عليه السلام اسعوا فان الله كتب عليكم السعي وقد يقال انه مستفاد

فلا جناح عليه ان يطوف بهما لانه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف

بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت

طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة رحمه الله والثلث عندهما لزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب

فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا

قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة

او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض

فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في

انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار اي بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق

الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فتحصل بها التعليق بالشرط

وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا

كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالملفوظ عند

وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجمل المنظومة تنزل عند الاخلال

على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان

الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اوله توقف الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق

حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والترتيب انما هو في ازمنة

التعليق لا في ازمنة التعليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وحقيقة انه عطف الناقصة على الكاملة

توجب تعدد ما في الجملة الكاملة بتخللا الناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق

ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تعدده في كل من الاخرين فيصير كانه اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت

الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا

ههنا لان المقدر كالمذكور بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بعد واحدة فانه صريح

في ترتيب ازمنة الوقوع ويتوجه عليه ان من حكم ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط

فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق

وليس ههنا ما يوجب ترتيب ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان ما ذكره وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل

الى رجحانه على ما هو المذهب الذي اختاره وان قدم الاجزية تصلح ان تكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهما

استدلالا بهذه المسئلة وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة رحمه الله وبعدها حيث تقتضي الاولى

الافتراق والثانية الاجتماع بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه تنفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق فجعلتموها

للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا لا حاجة الى التقييد به اي بقوله بغير اذن الزوج

في عرضيا هذا وانما قيده محمد رحمه الله لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح

اذا كان بدون رضاهما جميعا اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف رحمه الله وقيل

الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف

وببعض تلك المسائل تختلف ذكر في الجامع انه لو زوج رجل امتيه من رجل برضاهما في عقد واحد وقبل عن الزوج
فضولي فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج
نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانها حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما
متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق
الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق
الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاح في عقد واحد اما اذا كان في عقد
فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتق الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما
فايهما اجاز جاز لانها لو انشأ العقد واحدهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تنافي في التوقف واحدهما لا علاقة
الاجازة والرد في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير راد النكاح الثانية وان سكت عن
من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة
بطلا اي نكاح هذه ونكاح هذه فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة
متفرقا فان قلت لا دليل على حمل الواو لمطلق الجمع للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة فلم
لم يحمل الا على الانشاء آت ثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال
له سوى ملك الا عبدا اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن وتجب السعاية ولو كان له مال آخر يخرج
الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقد تساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق
كل لانه لا يخرج من الثلث لم يعتق الثانية لتوقف اي لم يبق محلا لتوقف النكاح بل يبطل توقف نكاح الثانية
عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن الكلام باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال لتوقف
لانها بقيت محلا لان تنكح بعد لصيرورتها حرة ولا يعتق من الاول الا بعضها كما صنك ان عندنا حين سمع الاول
الى الثلث لانه يجب عليه السعاية والمستسعى كالمكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتجزى مرة الى الثلث لانه بدون
آخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الآخر ثم لم يبق له الا بنسبة الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته
ثم التغيير انما يتوقف اذا كان متصلا فلذا لم يثبت هنا اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا منها احيانا مع سكوت
وقد يدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدأ او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد
الجمع بينهما في ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونيهما اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول
والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو
لا يوجبها ولا يدل عليها وانما يجب هي اذا افتقر الآخر الى الاول هذا الحكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل
خاصة فيتعلق بان مثل زينب طالق وعمرة طالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ في الثاني لا بتقدير مثله
لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ويقدر مثل عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله
على ما ذكره المصنف فيعرف بالتأمل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في كوجاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجي المستفاد من
جاء معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعدد ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسائل ترتيب

الوضوء لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان المزكي يخرج المال خالصا لله ثم يصرفه الى الفقير
ليكون كفاية من الله ولا تثبت في العبادة المحضة من غير نية وعمل ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في
الصبي فلا يكون من اهل العبادة المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال
انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى
المؤنة يمكن اداء الولي عنه معنى عدم لزوم العبادة عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا اليه ولا عجز عن اداء المال لانه
يتادى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي
فدليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو جزاء للقذف وحده وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة حدا
لكونه جزاء للقذف وحدا له مثل الاول وليس كذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا امر
مناسب لازالة الحق المقذوف من العار بتهمة الزنا فانه حد في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه
ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام بالجنان وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة من
قبيل ما نحن فيه صدر كل وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير ودليل عدم المشاركة
قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة اذ الخطاب في اولئك يجب ان يكون عطفا على الحكم الا انه يعني
قوله والذين يرمون الى آخره تحت اما او لا فلان عطف الجمل على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان
افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين
يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون وهو ايضا جملة فعلية انشائية
بها الائمة فالمانع المذكور قائم مع ما فيه من زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية
الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأي الاكثر وح يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون
وثمرة هذا الخلاف تظهر فيما اذا تاب القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة
ام لا وهو يدخل على المعلول بعد في الحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتأمل فان قلت لا شك ان
العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في مفهومهما والعلة يجب ان يكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود
فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالسقي
يحصل بمجرد وضع الماء على كف او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح ان يقال سقاه
فما ارواه واما نحو قوله ونادى نوح ربه فقال يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فقد ذهب صاحب الكشاف الى انه في معنى
الارادة اي اراد النداء واردت جدالنا فصحت التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول
بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتأخر في الرتبة لئن يجزي ولد والده معنى ان الولد سبب لحيوته الحقيقية
فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء هيهنا لمجرد التأخر التعقيب بالمعلولية لا بالزمان فيكون الفاء
تحصيل الملك وما لم يحصل الملك لم يحصل العتق لان وضع الشرى لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشرى الا انه يصح
اضافة العتق الى الشرى لكونه موجبا لموجب العتق هو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق
لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع

بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء انما مقيد بالشرط اى اداكان كافيا فاقطعه وقد يدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهى شائع فى كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المص لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء السبب لما قبلها علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية لانه وذلك لان المعلول الذى هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التى دخلت الفاء عليها كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التى دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الاجر بالنزول ولكون الخير الزاد والتقوى ولا الامر بالعبادة لكون الله العبادة حقا له هى مثل اعبد ربك فالعبارة حق او لا الامر به لكونه لزاب دولة الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما يكون علة العلة لا لنفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما يدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار او الى الفاء فانت حر يعتق فى الحال لان الفاء انت حر فان الواو للحال فيعتق عند ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو ناديه الالف وهذا معنى كون الحال قيد العامل اى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لمعولنا ائتنى وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونه قيدا له وشرطا وجاء بانه لزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد كالالف او هى حال مقدرة اى ادّ الى الفا مقدرا الحرية فى حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اى ادّ الى العائن حرا والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية عند الاداء سمع الاول اى الحال لانه وان وجد فى الكلام ما يميز الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا متوقفا اوله على آخره واذا اعتبر التراخى فى التكلم صار كل منهما كلاما منفصلا عن الآخر كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعله فى حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم الاول اعنى المبتدأ بصيرورة كانه قال طالق من غير عاطف والابتداء لا يثبت به شئ قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخى وادا قام السكوت مقام التراخى بقى الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف فى صحة العطف واثبات المشاركة فى المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثانى والثالث وانما جعل ابو حنيفة التعليق المذكور رحمه الله وما ذكره غيره من انه المطلق التراخى ينصرف الى الكامل وهو فى اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخى على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الجزء والاثنين كان التكلم متراخيا فيدراجواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا يصح العطف مع الانفصال بل للاعراض عما قبله اى جعله فى حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفى الاول نحو جاءنى زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به كان ينبغى ان يترك وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تداركا لما وقع اولا من الغلط وما يحاله وقوعها فى كلام الله تعالى يكون للاعراض فى كلام آخر من غير رجوع وابطال فلهذا قال زفر اى ولكونها للاعراض بانه يلزمه الالف لانه لا يملك ابطال الاول

والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن للاعراض بل لتقرير صدر الكلام لم يلزم الثلثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار يحتمل التدارك الا ان التدارك فى الاعداد يراد به نفى انفراد ما قرب اولا لا نفى اصله كأنه قال اولا على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سنى ستون بل سبعون يراد به زيادة العشر فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل الف درهم بل الف ثوب حيث يلزم الجميع بخلاف الواو يعنى اذا كان العطف على الجزاء بالواو وتعلق الكل بالشرط المذكور بعينه من غير تعدد بوصل لكن يتوسط الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بتوسط وقوع الاول فلا يقع الثانى والثالث واذا كان العطف بكلمة بل يتعلق الثانى بشرط متعدد مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ان دخلت فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وقد يقصد اولا دليل على وجوب تعدد الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثانى مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن شرط ابطال الاول وليس فى وسعه ابطال الاول وفى وسعه افراد الثانى بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو وهم لا بد من نقل عن ائمة اللغة وقد اجمعوا على ان شيئين عطف على واحد عطف مفرد على مفرد من غير تكرير عامل له فضلا عن تعدد الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثانى معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق لكن للاستدراك اى التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءنى زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفى المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو فيناجيه وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد يحتمل النفى يجب ان يكون ما قبلها مثبتا ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة يجب اختلاف الكلامين ولا يكون ما قبلها منفيا ويحتمل النفى فيكون ما قبلها مثبتا فيكفى اختلاف الكلامين سواء كان المنفى هو الاول او الثانى ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءنى زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر وهى بخلاف بل ذكر النحاة انها فى عطف الجمل نظيرة بل اى فى الوقوع بعد النفى والايجاب كما انها فى عطف المفردات نقيضة لا حيث تختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفى وكان منشؤه ان يتوهم متوهم انها فى عطف الجمل مثل بل فى معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم فقال وهى بخلاف بل بمعنى الاعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخبار ان احدهما منفى والآخر مثبت وقد يقال ان موجب بل وضعا نفى الاول واثبات الثانى حتى ان فى جاءنى زيد بل عمرو انتفى مجئ زيد بكلمة بل وهو مبنى على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله فى حكم المسكوت عنه لكن لعمرو وفى كتب الاصول لكنه لعمرو وتغييره الى العاطفة ولم يغيره فى المسئلة الثالثة تنبيها على انه لا فرق فى هذا بين العاطفة وغيرها والنفى اعنى ما كان لى قط يحتمل ان يكون تكذيبا للمقر ورد الاقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا له اذا قال له على الف درهم ويحتمل المقر عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له فى زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا يقاس على ما ذكروا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان فى يد زيد زمانا لاشتهاره انه ملكه لكنه لم يكن ملكا له بل لعمرو فيتم قوله لكن لعمرو وبيان تغيير ما قبله

قطعه

الا من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا متراخيا لان النفي ح يعتبر رد الاقرار ولا يثبت
ملكه عمرو لمجرد الاخبار وعلى هذا قالوا اي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي
بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل وصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله
فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء في هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي
عليه لانه وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان بغير له فكان الكلام معا فيثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك
لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على
الغير والاخبار اما ان ملكه للغير فلا يصح فاحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على اخره بناء على وجود المغيرة
كانهما جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن البعض في حق الحكم وح لا حاجة الى ما يقال من ان النفي لتاكيد الاثبات فيكون له حكم المؤكد
لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت او انه في حكم المتاخر لان التاكيد يتاخر عن المؤكد او ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقدم
والنافي مجد عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بانه اكذبه في النفي لانه لو صدقه فيه انتقض بعد الدار الى عمرو والمقضي عليه
لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم ثم بكرت الشهود واشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو
المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل قبل القضاء ويلزم من هذا
النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن تعذر ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو ولازم لنفي الملك
عن نفسه وهو معارض لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متاخر عنه وعامه فيكون قوله ما كان لي قط مستلزما لامرين
احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يصح والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيصح ويقوم حجة عليه
حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها ثم ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح
ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل جاءني زيد لكن عمرو وجاءني زيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف
ما جاءني زيد لكن ذهب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وما بحال يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث
يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن
كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل وقوع الخطا في السبب ومعنى القرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال
لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او بمائتين وانما يكون متسقا لو قال
لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائتين فيكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح او لاحد الشيئين فان كان نا مفردين
نحو يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها
في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين ورد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك
وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار يحتمل احد الشخصين وقد يكون الشك المتكلم فيه بان يعلم ان الاتي احدهما
ولا يعلمه بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض في ذلك وقد يكون لمجرد الابهام والحال ينفعه مثل انا او اياكم لعلى هدى او في
ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منها الى الفهم هو الشك لكن ههنا ذهب البعض الى انه
وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على انه لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى مقصود افهامه بان يعلم المتكلم
المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات ابتداء فلا في الا
الكلام

للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية فانه بمعنى الامر
اي فليكفر باحد هذه الامور المشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو ان
في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وح ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي
هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر كما في خصال الكفارة
يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا اسمي على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتعين اثبات الحرية بهذا اللفظ ملكا
خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ما سبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا
وعرفا واخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته
في غيرها او جنسه والتعيين انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله الا انها تتم فيصح حتى لو باع احد الوكيلين صح
ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله وكذا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجنايات والجزاء انما يزداد
بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وحسنه مقابلة بعيد مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يحوز العمل
بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الاجزية المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجنايات المعتادة وهي المعلومة عادة حسب ما يقتضيه
المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلعم وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون
الاسلام فقطع عليهم اصحاب الطريق فنزل جبريل عليه الصلوة والسلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب
ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان
منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع
فيهم احد من الانواع اجري على جميعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه
فان قلت قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد فكيف حدوا اصحاب الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه
يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو مثل الذمي يجب على قاطع الطريق عليه قوله
من قتل واخذ المال صلب هذا ابو حنيفة على اصحابه في الصلب فعنده اي انه يجب لا يجوز في غيره بالاعلى اخف فعنده انه يخير الامام
بحيث لا يجوز تركه بل انبت فيه للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط
والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع الطريق والتعدد من حيث انه وجد
سبب القطع وسبب القتل فيقام حكم السببين وقد امر النبي صلعم في العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة
حتى ماتوا وقد صار هذا الى حديث ابن عباس رضي ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله
من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث ولهذا اي ولكون او للاحد
الشائع قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه لغو لا يثبت به شيء
لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق
على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وتحقيقه لان الاحكام انما
هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ان هذا
الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة انه تقدر العمل بالحقيقة على

الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال لك
في عبد من لو فانه يحمل على التعيين بخلاف ما اذا قال لي عبد وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب
العتق لكنه موقوف على اجازة المالك   ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا عطفا للثاني والثالث بالواو يعتق
الثالث في الحال ويخير في الاوليين كعتق احدهما الان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث فيما سبق
له الكلام فصار كانه قال احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل لا يعتق
احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو عند الجمع بالتثنية فكانه قال
هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او بالثالث وحده
هذا المحمل الا ان ما ذكرنا ارجح لوجهين تفرد بهما والاول ماخوذ من كلام الامام السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام
ح. وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر له لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور
او لاثبات خبر له مثله لا لاثبات خبر اخر كما في التعليل وهذا خلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا ولا اكلم
هذين هذا الكلام ولم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر
نحن بما عندنا وانت بما عندك راض   واما ثانيا فجعل المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري
في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام الامام السرخسي ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او
هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فاعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا وبالجملة ان نقول على الوجه
الاول لا نم ان التقدير هذا حر وهذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر ح يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان
ذكر الاخير والثالث بلفظ التثنية لا بعطف [illegible] كثرة الحذف لا ما نقول يشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا
حر وهذا حر تكميلا للجملة الناقصة [illegible] كما مر [illegible] زيد وعمرو ولو سلم فعارض
بالترتيب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نم ان قوله وهذا ليس بعينه ما قبل قوله لان الواو للتشريك فيقتضي
وجود الاول قبله لا ينافي التغيير [illegible] فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثالث وحده وبعد تشريك الثالث مع
الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا والاول مغير لما قبله على الكلام على الوقف ولم
يثبت حرية احد الاولين   واذا استعملت او في النفي خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف عليه والمعطوف
لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا
معناه لا تطع احدا منهما وهي نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد
المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو وجمعه آحاد ويكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث
والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ويستعمل في غير الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة بقولهم ان احد
وان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول مضاف فلا يكون نكرة ولا عام
في النفي قلت هو [illegible] الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهما واحد
احدهم والمراد واحد غير معين وهذا اشكل مسئلة الجامع وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما
جميعا [illegible] موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يبقى من دلائل العموم فكلا

بوقوعها في موضع النفي بخلاف كل او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او ماهو منكر
غير مضاف كما ذكره المصنف الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة   فان قال اشارة الى الرد على من زعم
ان او في الاية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثالث على الاخير بالواو والثالث على الثاني بالواو
صار في معنى لا اكلم هذا او لا هذين فيحنث بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم
والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة
الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه على المقصود بالحكم هو الراجح   الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعمل
في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لارتفاع احد
النفيين ح يفيد عدم الشمول كما ذكره جار الله في قوله لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها
خيرا انه يدل على عدم النفع من النفس الكافرة اذا امنت عند ظهور اشراط الساعة ومن النفس التي امنت من قبلها ولم تكسب
خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان ح للنفس التي لم تقدم الايمان
ولا كسبت الخير في الايمان لانه اذا انتفى الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم
يجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي
واحد الا ان يدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال
اليتيم وكما اتى بلا الزائدة المذكرة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم
فذاك والا فهو لعدم الشمول او بالعكس وما ذكره المصنف من انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول
العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فالنفي للمجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى وقد
تكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة
وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او
والتحقيق ان او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن ولهذا كما قالوا انها في الخبر
للشك والمصنف فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف
ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن
الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمروا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلنا ما ذكر مختص بصورة الامر
ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن اتيا بالمامور به
الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان
بالمامور به انما يكون في واحد منها وجواز غيره انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد
او ذاك وطلق من الزوج او تلك   وقد تستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضاف
بل فعل ممتد كالمقام في مكان وتقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او كقولك لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت
احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني فصار او مستعارا
لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل

وهذا معنى قوله لان احدهما اى احد المذكورين من المعطوف والمعطوف عليه يمتنع بوجود الاخر كان المغيا يمتنع بالغاية
وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او هنا بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثانى او الا لان الفعل الاول ممتد
فى جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثانى فعند ذلك ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب
عليهم اى ليس لك من الامر فى عذابهم او استصلاحهم شئ حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على
ما سبق وليس لك من الامر شئ اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو
قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار بالنصب —— كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه
فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر فى يمينه لانتهاء المحلوف
عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفى لم يستقم اذ لا
امتناع فى عطف المثبت على المنفى وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل
مع حرف النفى حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث
والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان فى سياق النفى ويلزم شمول العدم لوقوع او فى النفى فيحنث
بدخول احدى الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا ظهر ان او فى قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم
النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اى عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اى المجامعة
وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اى تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب
اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اى اذا لم يوجد المجامعة فعدم الجناح
ممتد الى تقدير المهر   حتى للغاية اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما فى اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء
كما فى قوله حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها فى الاعراب
وقد تكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفى الكل معنى الغاية وفى العاطفة
يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضى
شيئا فشيئا حتى ينتهى الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب اعتبار الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف
اولا كما فى قولك مات كل اب لى حتى ادم او فى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يستعمل العاطفة الا فى صورة
النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل هى الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف
يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف
المغايرة والمباينة كما فى جاءنى زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش   فان ذكر الخبر حوله محذوف
اى فيها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجرى فى جميع موارد هذا الكلام فاعرفه   وان دخلت
الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اى
التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد
وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد
وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله حتى تستانسوا اى تستاذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان

يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة فى الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان
فهى داخلة حقيقة على الاسم والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فان صلح ان يكون سببا للثانى الفعل
الواقع بعد حتى يكون بمعنى كى مفيدا للسببية والمجازاة لان جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من
المغيا نحو اسلمت كى ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا
يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل فى المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذى هو السبب
ينتهى بوجود الجزاء والمغيا ينتهى بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعنى السبب الامتداد
والاخر اعنى المسبب الانتهاء اليه والا اى وان لم يكن ان يصلح الصدر سببا لذلك فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او
مجازاة فاذا وقعت حتى فى المحلوف عليه ففى الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفى
السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل ليتحقق الفعل الذى هو سببه وان لم يترتب عليه المسبب وفى العطف
يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك فى الفروع فلو قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية
لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق
عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى حر ان لم اتك حتى تغدينى فهى للسببية دون الغاية لان
اخر الكلام اعنى التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل
فى نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعنى
الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف اقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه
منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدنى يصلح سببا للاحسان المالى والتغدية صالح للمجازاة عن
الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه قد يعتبر فى النفى كما فى قوله تعالى حتى تستانسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول
وقد يعتبر فى نفس الفعل حتى يكون النفى مسلطا على الفعل المغيا بغاية كما فى هذه الامثلة فان اليمين للحمل دون المنع والتعويل
على القرائن ولو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك فهى للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما
السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هى المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وبحث
لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون لكى بمعنى كى وهى تفيد سببية الاول للثانى من غير لزوم مجازاة
وهكذا فان من شخص واحد مثل اسلمت كى ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا امتناع فى كون
بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان للتغدى واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو
فلا يفيد الترتيب ولظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المصنف انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب
والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات اصلا او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى
متراخيا حنث والمذكور فى نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب
سواء كان مع التراخى او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما الحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا
او متراخيا فى جميع العمر ان اطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكره ان وقت مثل ان لم اتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام
اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك لكان

متراخيا بالمذكوره فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تعذر من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان ياته وقتا
آخر فيتعذى عقيب لا اتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه
بقوله اذا اتاه و ح لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة في الوقت اي ان لم تكن اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا
ان سقط اليوم سقط عن ذمة الحالف واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف غير مستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل
فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي
لفساد المعنى وبطلان الحكم   بل اخر نحوه يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملا للعطف من غير اعتبار الغاية بل هي حينئذ
بامتداد مثل جاء زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها لا تتحقق
بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في ايراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يوجد عنه اللغة فكفى
بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء وتاول صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب
مثل الفاء وهم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم يجعل استعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام
العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء
اعني التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا يتراخى عن المغيا   الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء
وايصاله مثل مررت بزيد اي الصقت مروري بمكان يلابسه زيد والاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل كتبت بالقلم ونحو
اسم تحيته وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم ولكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها
يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن
وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل هو وسيلة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات ذكره
فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة
الآلة فتدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في
الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد رأس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التاجيل
وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر
قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان   لا تخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ
فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق
النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه في حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من
قبيل لا آكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز فيه تخصيص الا ترى ان قولنا لا آتيك الا
يوم الجمعة او لا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان
والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي
والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر الامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى
منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر   فلا يحنث بالشك لقائل ان يقول بل في هذا وجه
ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا ان اذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف

حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى
الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن فانه مختل لا يعرف له استعمال واما
وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية
وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي   فلو ان دخلت في آلة المسح المسح هو اللمس باليد الكف فاليد آلة والممسوح
محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء على المحل صار
تشبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود ح الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل
فيصير الفعل مقصودا لا اثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق
الفعل في الرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب
الى الشافعي رحمه ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان
المراد التبعيض فالشافعي رحمه اعتبر اقل ما ينطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة
الى انه ليس هذا لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الفرض به اتفاقا فاذا المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي
عليه السلام بمقدار الناصية واجاب الشافعي رحمه بان عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات
الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في
التيمم مع دخول الباء فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن
الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا   ويستعمل للشرط معنى قد يستعار
على في معنى الباء من كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها
صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصلها لوضع للالزام والجزاء لازم
في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح   وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق
على مال معاوضة من جانب المراة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة
الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف
لان اجزاء العوض ينقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط وتحقيق
ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذلك ويمتنع تقدم
احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من
غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت
طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت
طلقني وضرتي على الالف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على المعاقبة
كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتني فلك الالف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء
للطلاقين جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرط البينونة حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شيء   واما من فقد
تكون فقد تكون للتبيين او للتبعيض او غيرهما فالمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وهب

بعض الفقهاء الى ان اصله وضعا للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء
الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هو الحد
في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو النهاية وليس لها ابتداء او انتهاء بعت الى شهر اي مؤجلا الثمن الى شهر على انه
حال انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التأخير فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الغاية
وعند زفر يقع في الحال لان التأجيل او التأخير صفة لموجود فلابد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق
لا يقبل التأجيل ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبل حتى يشمله الحكم اولا والمحققون على ان النزاع على انها للتعليل
لانتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان
يتوغل في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم يتم غاية وفصل المص بان الغاية اما ان تكون
غاية في الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء يتناولها كالسمكة اولا كالبستان
للحائط وهذا ما قالوا ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة
بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر يدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا ففي مثله
السمكة يتناول الاكل الرأس عندهم ولا يتناول عند المص وان لم يكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام او لا
فان تناولها مثل اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل للاسقاط ما وراءها فيبقى هي داخلة تحت حكم الصدر
وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم يدخل لان ذكرها لمد الحكم ممتدا اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجود
الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا فلانه لا قائل بالفصل اي بحرم الوصال في رمضان وجوازه
في غيره فقوله وان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبتدؤها قوله صدر الكلام وجزؤها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان تناولها
وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لا جزاء اذ يكون قوله فكذلك جزاء الشرط محذوف
لان المقصود هنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله
وان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واحكم
فعلم انه ينفعه وللتخريج دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك
ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى
اخره بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف
لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره مستلزم في مسألة السمكة
دخول الرأس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار اولا انه لا يدخل
في غاية الاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى انه
الى بمعنى مع كما في قوله ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول او عدمه فجعل
داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظم الذراع والعضد او لانه صار مجملا وقد
ادار النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكر والهذا الكلام تقريرين احدهما ان
صدر الكلام اعني الايدي لما كان متناولا للغاية كما لا يخفى فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان

الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله فاغسلوا اذ غاية لكن لاجل اسقاط ما وراء المرفق عن حكم
الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى
داخلا تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ههنا كلام وهو
انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج ما بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة
فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والفعل
مع الغاية نص واحد فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على
امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المص فانه مغلطة من باب اشتباه الموصوف بالعارض فان الواحد جزء
من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا نم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من
من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العشرة لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا معنى العاشر
وعلى ذلك فان كلا منهما واحد وليس جزءا مما بين الواحد والعشرة الا ترى انه لو قال لفلان علي من عشرين الى ثلثين او ما بين
عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد
جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة
واربعين بمنزلة له علي اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم العشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام
مبني على ان المراد الآحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك
انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتأمل ولا بناء على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني
والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو
الوصف لانه لم يكن للواحد ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ كما ذكره غيره لان التضايف انما هو بين وصفي الاولية
والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين الموصوفين وهذا كما ان
ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الا خر عند ابي حنيفة
لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير
قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا
ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ضعفه وعند زفر انه لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاج الاصمعي
في ذلك فقال له الا ترى انه لو رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن سبع وستين فتحير زفر وسكت لما ذكر
ان الى المرافق متعلق بالجميع وحاصل ان الخيار وعدم طلب الصح وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التأبيد وذكر
الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل
في كلمة الى وقد سبق في بحث الى ان الى متعلق ما حلت الشمس وعدل عنه ههنا الى ان الى لا طلب الصح ليكون نفيا صحيح
التناول او هذا بناء على ان الراجح في كون التأجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل ما لم ينقطع عليه الكلام وانما
وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الامان حمع اجل وعيب الاثمة الاجال الى الامان
اذ لا اختلاف رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة والايمان ولكن الحسن

في اجال السمين قال الامام السرخسي وفي الاجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد وفي تاخير
المطالبة وعليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما في حرمة الكلام
ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا في الظرف بان يستعمل المجرور على ما قبلها استعمالا مكانيا او زمانيا حقيقيا
مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة وشبيها مثل زيد في نعمة والنجاة في الصدق
ونحو ذلك صمت في السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب
كالمفعول به يستوعب تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم ساعة فان نوى الصوم الى
الليل لم يصدق لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق
في الغد يصدق ديانة وقضاء ايضا لكن ان لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم وخالفهما فيما روى
ابن سماعة عن محمد انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد ويكون الامر بيدها في رمضان
او الغد كله يطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص
لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون متعلقا الآن بدا وانت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف وهو الاستعمال المحل في الحال
فيكون تعليقا مثل ان انت طالق في دخولك الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع او على
الاستعارة في المقارنة بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشي الشي وجوده
فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا قيل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق
بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف
ما لو قال انت طالق ان تزوجتك ولا يصح هو مبني على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور
مما يصلح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون العكس البعض فيكون انت طالق في مشية الله
تعليقا مثل انت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق
في علم الله تعليقا بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله تعالى اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يكن هذا
المعنى في معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى ان علمه محيط لذلك فان
قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع طالق في قدرة الله تعالى اجيب بانها بمعنى تقدير الله فيصير من قبيل
المشية والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله اجيب بانه على
حذف المضاف اي اثر قدرة الله ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا
ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في آثار القدرة هو قولنا هو في المقدور سواء واعلم
ان كون التقييد بمشية الله تعليقا في قول ابي يوسف وعند محمد هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكم اذ لا حكم
للموقوف عليها وروي الخلاف على العكس وتظهر الثمرة في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم
مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم
الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشاء الله او ما شاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة
ان شاء الله وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي ان مثل انت طالق ان لم يشاء الله يقتضي

وقوع الطلاق ابتداء اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله تعالى واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب
انا لا نم ان مثل هذا الكلام للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع
الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعليق به تعليق بالمحال فيلغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق
اليوم واحدة ان شاء الله وثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع شيء ان لو وقوع المعلق عليه اعني عدم مشية
الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله تعالى
وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله فلا يقع شيء اما الواحدة فلكلا سواء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء
كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق بمشية الله لان وجود الاشياء كلها بمشية الله تعالى وذكر في المنتقى
انه لو قال انت طالق اليوم ثلثا ان شاء الله وان لم يشاء الله في اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو
لم يعد اليوم فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهو مخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايضا
قبيل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق ابدا وهو موافق لما في النوازل كذا في المحيط
واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علق الثلث بعدم مشية الله التطليقتين وقد
وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علق التطليقتان بعدم مشية
الله تعالى اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المعتد
بصيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله بتأخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين بخلاف المعتد فانه فيه
مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلث مقدم الشرط كما في المقدم فينصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية
وهو ان يطلقها ثنتين اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني بعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية بعضها
وكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا للادوات
الشرطية في سلك واحد ليتعلق مباحث بعضها بالبعض قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد
اليها وقبلها صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون اي المصنف بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية والا
فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصف الاولى بانها قبل الثانية وليس في وسعه تقديم الثانية بل
ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق
يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد
فيثبت تصحيحا للكلام وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالا ولى
ولهذا الزم ودرهما في مثل له على درهم قبل درهم او بعد درهم او قبل درهم او بعده درهم او الدرهم بعد الدرهم عكس ما
عندي الف للوديعة لان الحفظ يدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشي عندك فانه يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في
الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف درهم دينا يثبت كلمات الشرط كلام مختار الاسلام ان اسماء
الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني والحق انه تجوز وتغليب والا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه ان للشرط اي
لتعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فيدخل في امر
على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما

منزلة المشكوك لنكتة فيقع في آخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه
ثم ان لم يدخل فلا ميراث لها وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق كما
شرطه التقدير لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط لحقيقة التطليق ويكتفى بوجود ذلك عند
التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل
ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت ولا يتصور الوقوع قلنا بل يحكم بالعجز
عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت
حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون الاستعمال فيما هو قطعي الوجود كقوله ه واذا يكون كريهة ادعى
لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق
حصول مضمون جملة لحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك
ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي اذا تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف التجمل او كل الجميل وهو
الشحم المذاب تعففا قال الشاعر قد كنت قدما مثريا متمولا متجملا متعففا متدينا فالان صرت وقد عدمت تمولي متجملا
متعففا متدينا اي كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت آكل شحم مذاب وشارب عفافة اي باقية ما في الضرع من اللبن وذا
دين وفي كلام الحسن البصري الله السلام وغيره ان اذا ح ليس باسم وانما هو حرف بمعنى انه لا يستعمل فيما ليس بقطعي وجوابه ظ عند علماء
المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان ذو اكل المواهب وحط
المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه او لا يشك فيه لينوطن المحتاج نفسه على ذلك فيامن مفاجاته لكم ه وعند الكسر ان اذا حقيقة
في الظرف يضاف الى جملة حصله في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله ه و الليل
اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل وليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا امتنع المحققون
كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثلا اذا تخرج
اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه لم له معلق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كمال الشرط ولم يجزموا به المضارع
لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك اتيك اذا احمر البسر اتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر فيه تعيين وتخصيص بخلاف متى
تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا لا
لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان والى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط
من غير جزم الفعل فشايع مستفيض لا يقال ففي استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول
هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن يضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تعلق حصول مضمون جملة بمضمون جملة اخرى كالمبتدأ
المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني او كل رجل ياتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا
وقد يقال امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل
في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الكل في
الكل والحق فاسد للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض ودخولها اي دخول اذا انما يكون لامر
كائن متحقق في الحال مثل قوله اذا يكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اي يتوقع تحققه في الاستقبال مثل

قوله ه واذا السماء انفطرت وهي تنقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخولها على الكاين فانما هو من جهة انه
قد يستعمل في الاسم كقوله ه واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الاية كما يستعمل فعل المضارع او اسم الفاعل كذلك كما ذكره
المحققون ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمعنى انه لا يجوز ذلك اذ في قوله واذا
تصبك خصاصة على ما ذهب اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر
متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط لو سقط وقوعه
في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه فعندهما اذا مثل
متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده اي ابي حنيفة ره يتمحض للشرط على ما جوزه الكوفيون فاختار
ابو حنيفة ره اي الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط
ثم اراد حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل في الاول
عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الامر فلا ينقطع بالشك مما قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى
شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق
بالشك لجواز ان التقيد بالمجلس في طلقي نفسك انما يثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا
الى اصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاعه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة
وكيف للسوال وقد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء
على انه للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق
الا اذا ضمت اليها ما كيفما تصنع اصنع فالمقصود انها من الكلمات التي بحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف
او كلمات الشرط ويحوز ذلك لانها للاستفهام اي السوال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انه لم يبق في مثل انت طالق كيف شئت على
حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السوال بل صارت
مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف كما في الاصل ان لم ار اي الاستفهام لان معنى كيف شئت عند
الاستفهام اي حال شئت فاستعير لاي الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق باي كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه
سلبت عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعه وعلى
هذين الوجهين يكون منصوبا بنزع الخافض واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال
وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما ياتي من الزمان وكل ذلك كيفيات وقد قال في المبسوط في مثل انت طالق
حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة ره ولا مشية له وعندهما لا يعتق ما لم يشا في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية
بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة ره وتطلق في انت طالق كيف شئت اي يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخول بها
بانت بلا مشية وان كانت مدخولة فالكيفية اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل
ففي العتق وغير المدخول بها الكيفية وان كانت مدخولة فالكيفية اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال بعد
وقوع الاصل فيلغوا التفويض وفي المدخول بها يكون التفويض اليها بان تجعلها باينة او ثلثا وصح هذا التفويض لان
الطلاق قد يكون رجعيا فيصير باينا بمضي العدة وقد يكون ثلثا واحدا فيصير ثلثا بضم اثنين اليه وقد يصير الحرمة غليظة فلا احتمال

بالمشية م

ذلك في الجملة صار التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل فلو طلقى نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقى وكيف يفيد تفويض الاوصاف وعنده مما يتعلق الاصل ايضا لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار للاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك من حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا بآثاره واوصافه فلا تعرف معرفة ثبوته الا بمعرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعلق الاصل واما ما هو محسوس من ابنا فذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا حاجة لتخصيص ذكر ما ليس بمحسوس واما ثانيا فلانه الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعه بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه في ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام احدهما بالآخر او لا فما بطل لو فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمتعلق بالمشية انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلقت جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة

فصل

قد سبق تقسيم الصريح والكناية وهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او حر يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول الابهام فيما يستوي فيه بالسكوت ولا يجب حد القذف الا في الصريح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا ليدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان يوهما بان المخاطب زان لا يحب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسبوقا بموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده متوصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي قالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن وانت بتة انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكن لما شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثل البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هو الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر البينونة فيه فاستعيرت لها الفاظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف ولقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية والاستتار من اه المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بان جهة المحل مبهمة مستترة ولم يعتبروا الكناية الا ما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد الاستتار المراد وعلى هذا فالمراد انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتحقيق الكناية عند علماء البيان

اثره

ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل ليستقل منه الى معنى ثان ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما هو ملزوم من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فيطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما يشعر به كلام بعضهم واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى ذلك لان حاصل اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد تكون من غير فصل النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد او كثرة الرماد فلم يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف نعم على ما البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم يستعمل في معانيها الى غير ذلك لو كان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص في محل خاص ففيه استتار الا في اعتدي اي ينطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلاث كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها ليستعمل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عد الدراهم او النعم او نعم الله عليك او ما يعد من الاقراء والمراد منه اذا نوى ما يعد من الاقراء ايجاب الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق يقتضي الامر والضرورة تندفع بايقاع واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء وهذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول واما قبله فلا حاجة الى الاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء ليستعمل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به الطلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم لا يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب واما بتقسيم علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد بهما او اراد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه منزلة بكون المسبب مقصودا الى السبب يصير له علة غائية يستحق اصالة على ما مر في باب المجاز ولا ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واحب ما ح الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك ففي المدخولة يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا يجب العدة وكذا في مثل استبرئي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل للوطي

غير بخ

وطلب الولد وان يكون لينفى وح بزوج لكن فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة فى اعتدى آتية

هدينا وكذا انت واحدة فوقوعه او مصدره او موقوعه يحتمل ان يراد انت واحدة من قومك او واحدة النساء فى الجمال

او منفردة عندك ليس لك غيرك او تطليقة واحدة على انه وصف للمقدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق نعم انت طالق طلقة

واحدة ولا دلالة له على البينونة فى الصور الثلث فيقع الرجعى ولا يخفى عليك ان قولك انت واحدة ليس من باب الكنايات

بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد به التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر فى اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم والكلام

مشعر بان المعتبر فى الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل شيئا من ذكر وهذا

هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا الظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم وبنحو الزانية والزانى الآية والسارق والسارقة

الآية فيكون الاربعة اقساما متباينة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتأخرين انها

اقسام متباينة وانه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يحمل كلام احد وفى النص احتمال التخصيص والتأويل اى احتمالهما

والا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفى المفسر احتمال النسخ ويجيء من كلام المصنف ما يدل على هذا ثم اراد بالوضوح اى الظهور

الوضوح دون العنصر العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولان المذكور فى عبارة القوم فى النص والمفسر والمحكم دون الظهور

بما سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح فى النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه له شيء

آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت

منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد حتى سد باب التأويل من اول الشيء فيه ورجحه وهو اعتبار الكشف وليكن

سير المعنى به اعلى من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة فى الفسر وهو الكشف مراد به كشف كلامه قد وهو القطع بالمراد

ولهذا يحرم التفسير بالرأى دون التأويل لان الحكم بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقابل الظاهر والنص لان الاحتمال

غير المراد احتمالا بعيدا او النص يحتمل احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا ثم اراد ذلك الوضوح

حتى سد احتمال النسخ ايضا لا سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل فى زمن الوحى نسخ اللفظ بان لا يتعلق

به جواز الصلوة ولا حرمة التلاوة على الجنب والحائض سمى محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مأمون الانتقاض وقيل

من حكمت فلانا منعته فالحكم ممتنع من التخصيص والتأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام فى الحكم زيادة القوة

لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر فى الوضوح

بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه ثم يزداد قوة بواسطة تأكيده وتأبيده فيقع عنه احتمال النسخ والمحكم

ثم لم يبين وجه زيادة الوضوح فى النص وهو انه يكون لكونه مسوقا للمراد ولم يبينه فى المفسر والمحكم لانه قد يكون بوجوه مختلفة

كما اذا كان الكلام فى نفسه مما لا يحتمل الوضوح التأويل ولا النسخ او لحقه قولا او فعلا قاطع لاحتمال التأويل او اقترن به ما يمنع

التخصيص او يفيد الدوام والتأبيد كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام

الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا فى معنى نصا فى معنى لكونه ظاهرا فى حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفرقة سبها ردا على

الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اوردها مثالا لكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من

النساء مثنى وثلث ورباع اى انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ

انكحوا ظاهر فى حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع وكذلك

على كونه مسوقا لاثبات العدد لو جمع احد هذه حين اجل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل

على مقصد فائدة جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك الآية الا اذا اورد شيء مقيد ولم يكن

ذلك الشيء واجبا ولا مما يتعلق به العقد بعموم شمولها سواء او لم يكن لما قررنا انه لو سمى من ان الكلام اذا اشتمل على قيد

زائد على مجرد الاثبات والنفى فهو ركن القيد هو مناط الفائدة ومتعلق الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب ولذا

يكون غيره واجبا احترازا عن مثل جاء لهم اوجواعن كل حر او عبد الحديث النظائر الاول ان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين

فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وللمحكم التمثيل لا محالة

لانه ان شرط فى المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما فى قوله الجهاد ماض الى يوم القيمة

فليس فى قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان شرط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى فى نفسه

مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل

الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ويبتنى هذا

الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة ولكن المراد احتمال النسخ فى المفسر وقد يجاب بان المفسر هو هذا الملائكة كلهم اجمعون من غير

نظر الى قوله فسجد لا على الاقسام الاربعة متحققة فى هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر فى العموم وقوله كلهم ازداد وضوحا فصار

نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان

نسخ المعنى لا يتصور الا فى كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فالمعتبر فى المفسر احتمال النسخ فلا بد

من ان يكون كلاما متعلقا بالحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون

محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل فى الاستثناء الاتصال وعد ابليس

من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب وشائع فى العربية ولهذا يتناوله الامر فى قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب

ان مثل هذا الاستثناء ليس للتخصيص على ما قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحى فلا يكون

مفسرا قلت المراد الاحتمال فى زمن الوحى واما بعده فكل شيء من القرآن محتمل للنسخ لانقطاع الوحى ومثله يسمى محكما لغيره ويقابل

الظاهر والنص والمفسر والمحكم والكل اى الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اى يثبته قطعا ويقينا وعند البعض

حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين

ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا

كان احتمال غير المراد وهما يعضده دليل الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم

على الكل بناء على الاوضح والاقوى اولى واحرى ولا تناقض بين الدليلين فيحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص

مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر فى حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص فى وجوب الاقتصار

على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص فى مدلوله محتمل التأويل بحمل اللام على الوقت

وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به واذا خفى اى المراد من اللفظ لخفائه اما

لنفس اللفظ او لعارض غير الصيغة فيما والاول ان يدرك المراد بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا والثانى مجملا ان يدرك المراد بالنظر

وان لم يدرك بالتأمل فمتشابه

اولا الثاني الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام
متباينة بلا خلاف والمشكل هو من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل
الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر
المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفي بنفس اللفظ فوق الخفي لعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول
مراتب الخفي اما لم يكن مقابلا للظاهر ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي منه لمزية على ما هو ظاهر فيه اي المعنى الذي يعلق الحكم
به يثبت في حق الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة
وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم الحافظ
بالموتى فلا يقطع قوله وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب غسله اولى
من العكس لان التطهير وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك بغسل ما امكن دون تركه
ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء
اليه يورث العمى [illegible] في الطهارة [illegible] دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه اشتبه في حق داخل الفم والانف
كالسرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيف والاختلاف
[illegible] ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة
والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه او بالاستعارة عطف على قوله الغموض في المعنى كقوله تعالى قوارير
من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير للتشبيه بها في الصفاء
والشفيف استعارة للتشبيه ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت الاستعارة غريبة
والمجمل وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام
كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا والمتشابه
وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف يجب ان يقطع
في التكلم كل منها عن الآخر على هيئة وتسميتها بحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف او لان الحرف يطلق
على الكلمة وكاليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل
النص على ثبوته مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لتنزهه عن الجسم والجهة والمكان
فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا
واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل
المتشابه وربما استدل على ثبوت الامور المذكورة بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال
فصح ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه فيكون الكيفية مجهولة [illegible]
ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق والله تعالى [illegible] يكون عن [illegible]
في الجسم والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون [illegible] واجيب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل
والحجب الا هيبة وجلال والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية

فيكون من المتشابه لانه تعالى لا يرى لا تحتاج الى الجهة والمسافة وهو دليل ان الله يرى انا فلا يكون من المتشابه لما [illegible] نقول الكلام
في الرؤية بالبصر وتحقيق هذه المسألة في علم الكلام وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على
ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل
اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد
لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي صلعم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا
فيحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التامل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه انه لا يعلم
الا الله ورجحه بوجهين على ترك الوقف على والراسخون في العلم الدال على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه تعالى [illegible]
لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناس فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيم
الطريق لابتغاء الفتنة لانهم [illegible] وتشكيكهم بحمله اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى [illegible] عن الادراك حظ الراسخين بقوله
والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي نصدق بحقيته سواء علمناه او لم نعلم مؤمن عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الماهر
في [illegible] لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم [illegible] على ذلك المذهب اي مذهب [illegible] بان
الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال
الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا ذكره جار الله في الكشاف والمختار [illegible] المبتدأ
في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وايضا
يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس [illegible]
يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان
الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فيما هو من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا مانع في حصر الحكم على معطوف عليه
ومعطوف معين [illegible] دون غيرهما مثل جاءني [illegible] زيد وعمرو اي لا بكر وخالد اشار الى الجواب بان فائدة
الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية
متمناه فكيف يبتلى به وانما [illegible] من الجهل لانه لا تكليف [illegible] لا يعلم شيئا فلا بد للراسخ في العلم بنوع من الابتلاء
ولمن له ضرب من الجهل بنوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في
تحصيل غير المراد ولعلها جدوى اي نفعا لانه اشق [illegible] فان قيل ما من آية الا وقد تكلم السلف في تاويلها
من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف لانه لما
ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لتاويلهم [illegible]
تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني نقل تاويل المتشابه عن الصحابة والتابعين عن ابن
عباس رضي الله عنهما انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو
عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والآية انما تكلموا في تاويل ظاهرها لا حقيقتها وهكذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق
ان هذا الاختصاص بالمتشابه [illegible] القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على [illegible]
والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا مسألة ترجمة هذا البحث بالمسألة ليست كما ينبغي [illegible]

الثاني اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقديره الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني
لا يفيد اليقين اما الثاني فظ واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات
التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود
مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجودية فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد
والافضل التواتر وكلاهما منتف واما العدمية فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع والجواب انا لا نسلم ان
عدم المجاز او عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعي فلا نزاع وان
اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله في الوجودية بالعدم
العصمة وعدم التواتر قلنا لا نم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحو ذلك عدم رفع الحكم
وضع فانه ضروري ان مثل ضرب فعل ماض ويجوز ان يولف منها دليل لفظي وقوله في العدمية لان مبناها على الاستقراء قلنا لا نم بل مبناها
على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف
الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه
عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد وح نعلم قطعا ان الاصل هو
المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب ولا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر
انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي
الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا وقد اوردوا في مثاله ما على عدم ثبوته بعضها مثال التحدي والعلم
لا للتعدد القادح في قطعية المراد وبوسيط هذا الكلام من التعدد والعاجز يمتنع على ما سبق لانهما معا شرط واحد ولا يتصور
افتراقهما بل انما يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التعدد لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث
ايضا يحتمل التعدد على ان نسبة البراغيث في تجويز شكايتها بالعقلاء استعمل الواو وضم جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني
البراغيث اللغة الضعيفة التي يوتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او المشبه بهم او لم
يكن كذلك والا لهما باعتبار التعدد والعاجز يخرج من هذا القبيل والمعارض يشترط عدم المعارض العقلي لان النقلي يقبل
التاويل بخلاف العقلي ولانه فرع العقلي لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه
على صدق الاصل ومن ادعى او آرد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شيء من التركيبات اي الادلة
اللفظية تفيد القطع عند لو لم تتقرر ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانها انما
تثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان من غير عناد فهو غلطه ودليل مزخرف لو سلمه وهي في الاصل الحكم المعلومة بالتواتر
في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نم انه انكار للمتواترات
لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بل غيره دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب
كالحكم اي كالعلم الحاصل من الحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل التقسيم
الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره
القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة

والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي
يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزؤه او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فهي
دلالة عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد
في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة
اصلا فالتمسك عليه فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة وحصرها باعتبار تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة
او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المص ان تقسيم الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم وماخوذ من امثلتهم
وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزم منه ان كلا من الموضوع له وجزؤه ولازمه المتاخر
ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى وللفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى
كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة يشمل الموضوع له وجزؤه ولازمه المتاخر اورد امثلة اخرى بعضها للمقصود
وتوضيحا له ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه
ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المص يشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر في بحث المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس
الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا
اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى لوازمه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلا والى
لوازمه كاشتغال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزايد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين
ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية اباحة النكاح او غير اصلي
بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن الغرض الاهم معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن العدد صار مقصودا
اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله صلعم ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك
ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
الثاني ان الثابت بدلالة النص ما دام لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازما له فدلالة النظم عليه وثبوته ممنوعة للقطع بانحصار
دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا
اشترط في فهم العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من ائمة اللغة
ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى كلما الى فهم
كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له اصلا الرابع ان الحكم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى
كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث
لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء الرضاع عن التقدير ونحو ذلك
ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند
علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا اجرى فيها الوضوح والخفاء ومعنى
الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فهذا الشرط لهذا
اللزوم البين بالنسبة الى الكل وانما جعلوا كذلك اي انما جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة

والملازم المتقدم عم ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم
المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا ليصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان
كل علة يدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علة غير لمساو او بها كالدخان
على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد لكليته اقوى من غير المطرد
فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على
اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول
قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحصل ان ثبات المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم والعكس
ان ثبات العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى
وما عطف عليه في قوله ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك
لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا في اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال
حكمه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة عنهم
بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل
الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الاية السبيل عن النفس
المؤمنين حتى لا يملكوهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان حملها على الحقيقة
وحمل الفقراء على المجاز مصير الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من اللفظ
الموضوع له وعدم ذلك حال اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حال الحكم والتكلم بالتلفظ فان قولنا قتلت زيدا في الشهر الماضي
قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا حقيقة مع ان القتيل حال التكلم ليس الكلام قبل حينه والرجل
ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته لا التلفظ فان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة وقولنا
من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق السلب مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال
ايضا لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اي قسم من الاقسام
الثلثة قلت جعله الملص من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملكهم ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء او قسم
نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا يلزم منه عدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم
عما خلفوا اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا فان اراد ان
الولد استئجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون مستغنيا اجماعا عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل جوازها بالمعروف انما يكون
في مجهول القدر والصفة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبوت استغنائها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جوازه كاستغناء
عن التقدير مبني على ان ههنا الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يضيقون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم
ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان المعتبر في رزقهن وكسوتهن هو ايا لك
الوالدات لان الاطعام جعل الغير طاعما اي اكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول كما
اي جعلته اكلا وانما يكون الحقيقة هذا الطعام فانما كان منه وعليك بقرينة الحال لانهم لم يجعلوا طاعما قالوا والضابط انه

ان اذا ذكر المفعول الثاني هو للتمليك والا فللاباحة بها او المذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا
او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي اكلا ليست في وسع العبد والحق ان باي الاطعام التمليك معنى كان ينبغي ان
لا يجوز التمليك لانه ليس بالطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين كلها وهي كثيرة
وحقيقة الاطعام لا يكفي الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامه اي مقام حوائج المساكين كلها بمعنى متناقضها لانه اذا جاز دفع بعض
الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى فاد ان كان جواز التمليك ثابتا بدلالة لا بنفس النظم لانه في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة
والمجاز وهو التمليك فوجب ان يصير الغير كون ان في ثلث الكفارة لا يكون عينا لا كفاية في الحقيقة هي اسم للفعل
التي تكفي الخطيئة يحسب الاثم الثوب فوجب التقدير على وجه يصير كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته او بالاعارة
فتصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكورة كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله من اوسط ما تطعمون
بدل عن الطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على الطعام فلم
ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او خبر
مبتدأ محذوف ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير مشتملا على زيادة
البيان والتقدير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه لو جعل بدلا لكان مخالفا للاصل
اعني جعل الكفارة عينا لا معنى وبعض عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويحتاج ايضا الى التقدير اي طعام من اوسط
ما تطعمون ويصير لفظ الطعام غير مقصود بالنسبة مع التطويل بلا بيان الصرف اعني عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان
كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يتوهم ذلك من الاطلاق بواسطة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود
وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون ولهذا لم يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم واتيقانا في العطف
اتحاد وجه الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موقع البدل من الطعام ولا اختفاء في انه غلط لا يسوغ في فصيح الكلام اذ
لا يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال نحو اضافتهما الى شيء واحد كما في قولك اعجبني ثوب زيد كمه ومررت بقوم خارج
على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم
للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فالواو اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا
ابتدأ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك
وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط وقال
الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي يستدل بالاية على الوجه المذكور ولكن للخصم ان يقول اراد الله
بالصيام معنى الامساك وهو اسم بلا شرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر
جزء من الليل متصلا بالفجر للامر ممتثلا وان يكون الامساك صوما شرعيا دون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار
حقيقة بان يحصل او حكما بان يحصل في الليل ويحكم ببقائه الى الآن ويسمى لحن الخطاب اي معناه يقال عرفت
ذلك من لحن كلامه اي فيما تضمنت معنى مراده بما تكلم وقد تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ
في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة ولكن الكفارة ثبت بالمتنالم
على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب مع حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع

على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي رح مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد
الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو انما يسلم ان سبب
الكفارة هو الجناية الكاملة المتمكنة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي تختص بالرجل ولهذا سكت النبي عم عن وجوبها على المرأة في الحديث
الوارد في قصة الاعرابي فان قيل هذا البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في
جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم احيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم
بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانها احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما كما انها قوام البدن
النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا الحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود
فان قيل هذا معارض لوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالادمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور
الصوم والاكل نقيض والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول يرد على العبادة لبقائها عند وروده المحظور
عليها لعدم المضادة واما يبطل بعد الورود بخلاف الثاني فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث
ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع يبيح الافطار
موجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشبق اجيب عن الاول بان السبب هو الافساد والصوم لا ائتلاف منافع البضع
حتى لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجوب الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب بالاكل لهذا الافساد لا للائتلاف الطعام
حتى لو اكل طعامه عامدا تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا
نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو وقع عن الفاعلة تجب
الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع بحكم الجوع ثم تناهي الجوع شرط خوف
التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة فان المعنى الذي يفهم منه اي من ذلك النص الوارد في الزنا
ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار وما عدو غيره فوجوب
الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس والخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف
وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة
بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا
تربية على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا
بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل بل مع ان ما يحصل الحد واجب بزنا الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي لا ولد لها
مع انه لا يتحقق به هلاك البشر وافساد الفراش قلت المراد تحقق ذلك في جنس الزنا والشهوة هنا اي في الزنا من الطرفين
باعتبار الجبلة بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها طبعا على ما هو اصل
الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كونها الحاجة في الشهوة
من اللواطة وان كان يشاركه في ذلك الزنا في السفح والحرام الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو كاستقذار فيكون شهوة الطبائع
السليمة فيها اقل والرجحان بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة
فزدته بيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء اذ لا يمكن بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا

في جانب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اوصاف علة الحكم في شيء مع نقصان البعض
كالشهوة وسفح الماء واسفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب ثبوت الحكم فيه كحرمة البول
فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخلل مع انه لا يجب به الحد لا قود الا بالسيف يحتمل
معنيين فعلى المعنى الثاني هو ان لا اقتصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى
الموجب للقصاص هو الضرب بالالة المفرقة للبدن سواء كان بالجارح او بغيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح
بنفسه والجارح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رح الى
ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد
الطبائع الاربع فانه رح اي نقض بعض البنية ظاهرا او باطنا يتم الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون
من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز بها عن النفس الانسانية
التي لا تفنى بخراب البدن فيكون تلك الجناية الكاملة من الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح
بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية الكاملة يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها القصاص كالجزاء في مقابلة
كمال الجناية فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر
مثل القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى الصيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم
وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لتفصيل الخصومة وفيه تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث
والكذب والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف
الغموس والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان
كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك
بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل ينبغي ان لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر لنهار رمضان
قلنا انما تجب بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيء يقضي به الشهوة فان قيل حاصل
السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة رح وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من جهة
ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لايجاب العبادة لا تكفي للزجر العقوبات
وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون
الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء او الاسقاط اذا تمكنت فيما يقابل
ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة
الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة مدخل في فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن
فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة وبالشبهة في المحل فان المستأمن لانه من اهل الحرب متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها و
والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر لجزاء الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما
في قتل المستأمن والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالقطع وفي
التقطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض يقدم العبارة على الاشارة لان العبارة مقصود بالسوق كقوله عم في النساء انهن ناقصات

[Margin notes:]

في اللواطة

وعلى المعنى الاول لا يكون ما نحن فيه

لا يقال قوله يكون سببا للحس يقتضي ان لا يكون الحيوة سببا والا لتوارد السببان المستقلان على معلول واحد لانا نقول الحيوة سبب تام بخلاف البخار فانه سبب في الجملة فلا تدافع بين الكلامين فافهم حيالي

اي سبب الكفارة م

وهي لا تنافي العبادة فلا بد ان الاباحة مما لا يثاب عليه والثواب مما يترتب على العبادة فتامل حيالي

الصغائر حيالي

الى الجمعة

لانتفاء الدوران بين الحظر والاباحة منه

قوله والاجماع قال اكمل الدين في الغاية في الفصل الذي يلي المرابحة الاجماع لا يصلح مخصصا فتامل ح

قوله انما تجب بالافطار اي لا بسبب الزنا وشرب الخمر لانهما ليسا سببين للكفارة بدليل انه لو زنى ناسيا لصومه لا تجب الكفارة تلوي

اي مع ان الشبهة اثرت في اسقاط القصاص فيهما منه

بيع وليس في الكفارة شبهة البدلية عن المحل بوجه حتى يؤثر فيها الشبهة الواقعة في المحل حيالي

فاقتضاء العقل والدين والحرث سبق لسان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض لما روى انه
عم قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فيرجح فان قيل لا تعارض فان المراد بالشطر البعض لا النصف على السوا
ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون او سبعون وايام الصبا ونحوها ايام الحيض في الاغلب فكيف يكون النقصان في الصوم والصلوة وتركها
اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة
الصبي مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا
مستندا الى النظم كالاستناد الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا اثبت دلالة النص حجة على جزء الواحد والتناكس والثاني يقول التحقيق
فلا ما نقله لان الثابت بالدلالة لا يقبل وكون الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه مثلهما حتى يجوز التخصيص الا انه
الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان فيها النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى
فقط فيبقى النظم سالما عن المعارضة مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ معارضه قوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي غيره على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والا كان
هذا اشارة الى نفي القصاص قلنا جزاء القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه وكونه ما يجب
يجب بعبارة النص الوارد فيه وهو الى الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم منه الحكم في المنطوق
لاجله يدرك في القياس بالراى والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعنى فيفهم ان الحكم في المنطوق وفي التعليل اشارة
الى انه لا يعدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان
الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزاء من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء
ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها
بعض الاحتجاج قلنا لو سلم فلم يمنع من القياس بل الاجماع الثاني ان دلالة النص ما ثبت قبل شرع القياس فان كل احد منهم
ممن لا يتعلل به وقد لا يتم به وكذا سواء اعلم شرعية القياس او لا الثالث ان القائلين بالقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس
ظنى فهو من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه هو ان الاف ما لحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه
قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي وحينئذ يتفرع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها مستند الى النظم وينتفي
عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهي احتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت لانها
على ما تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة النص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنى في حالة الاحصان
ولا يثبت ذلك الى ما يدرى بالشبهات بالقياس لان معناه يدرك بالراى دون اللغة ففيه شبهة الوارد والحدود كذلك
ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص وقد يعلم الا في بعض المسائل بمعنى انه تابع العموم في افراد الاشياء المذكورة
لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب مما يفهم لغة بل راى
لو من قبيل القياس فلم يكن مثبتا للحد والقصاص اذ لا عقوبات بدلالة النص واما المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو
اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبد غيره لا يتم وتمامه موقف على جعله ملكا له وسبب الملك
ههنا البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما بالمعنى والاقتضاء هو دلالة الكلام على البيع وكان الانسب
ما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكأنه هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي ليتم ويعرف ذلك فيما قبل

ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يعتقد بالشرعية احترازا
عن المحذوف مثل واسأل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبتت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وهو شرط كان من المستكن
في تثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط متقدم على المشروط لا انه يفهم منه ان المقتضى لازم
متقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص بشرط تقدمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا
للحكم فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار
الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرف لم يثبت منه البيع بهذا الكلام
فصار كانه قال بع عبدك عني بالف ثم كن وكيلي في الاعتاق فقيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول
ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر فكأنه انما اختار هذا التقدير ليتحقق ان امر البيع عدم القبول
ما ذكره الامام البزدوي من ان الآمر كأنه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته فكأنه قال بعته منك فاعتقته
عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني
ووكيلا لا اصلا للبيع على ما توهمه المصنف اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه
معنى البيع كأنه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد هبة
توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الآمر وانما قيد بالقبض في الهبة فان البيع الفاسد
وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف رطل من خمر لان القبض ليس
بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف
الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا تعارض الآية ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى
بشبوته في ضمن العتق ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كانت
تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت
عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد نسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضي
على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى على لفظ اسم المفعول فاذا
وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عندنا ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل
فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى
فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك
عنه وبينوا الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل ان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي يصح نية طعام دون طعام تخصيصا
للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي والشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل
التخصيص والاختلاف في تحول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة لو كان لا ينفك اصلا لكنه مبني على
وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى بل على تفسير من
اعتبر التوقف عليه شرعا فوجه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل متوقفة
على اعتبار المأكول فان قيل تقدير السؤال ان لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له

ثم لا يحوز ان ينوى الطلاق دون الكل على ان يكون العموم فى الا كلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة فى سياق النفى فلهذا اذا صرح به نحو لا اكل اكلا فانه يصدق فى نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة انما هو فى ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء وهو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة للفعل على التوسل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر فى نحو لا اكل اكلا فانه عام انما ولذا يكثر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صح جوابه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر فى الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه ان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة فى موضع النفى فيعم فيقبل التخصيص فالدلالة اى دلالة الاكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه يثبت ضرورة تصحيح نفى ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد يثبت الماهية فى ضمنه وفيه تكلف لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفى فرد مبهم يقتضى نفى جميع الافراد ضرورة فان قيل يرد السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص بمعنى سابقه العموم فللمقتضى عموم وتوجيه الجواب اما انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومى المشترك او احد نوعى الجنس يعنى ان كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث فى مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهى فعل يتقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك فى البيت يكون بمضغ الطعام وفى الدار انما يكون الاتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء وحمل العذوب ونحوها لا فى اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهر المساكنة على المساكنة فى دار واحدة سواء كانا فى بيت واحد منهما اولا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدى الى عموم المقتضى وقد غيرت كان فى نسخ الاصل قوله وما يتصل بذلك الى قوله فنجرى فيه مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتدا بفخر الاسلام فى فاخره ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة ولو كان قيل قد وقعت فى باب الطلاق عبارات منها انه صحت عندنا خصه نية الثلاث فى البعض منها كطلقى نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلاث اتفاقا وذلك لان الطلاق فى انت طالق وطلقتك ثابتة بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفى طلقى نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اى الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعى ثبت ضرورة لان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح فى انت طالق دون طلقتك فانه صريح فى الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بانه دلالته بحسب اللغة انما هى على مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال وكان ينبغى ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقى نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير انه يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت فى نحو لا اكل اكلا

المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا كطلقى طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كما عرفت وهو نكرة فى الاثبات فان قيل فلم صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعنى الطلقات لان المجموع فى باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المصنف فان قيل فلم لم يجز نية الثلث فى المقتضى لهذا لا باعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز من صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافى ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء افراده جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولا يصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافى الجواز اعنى صحة نية الثلث فان قيل هو معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها فى الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعانى فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون ثابتا باعتبار لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح فيه نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع فى مثل اعتق عبدك عنى بالف انما يثبت بهذا اللفظ بل بقول المامور اعتقت لانا نقول معنى التقدم انه يجب اعتباره سابقا او لا يصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الامر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يكون كذلك بل ثبوت الطلاق بطريق الانشاء او لا يصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاءات فى الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية لكن معناه انها صيغ يوقع صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فيرد صحيحا ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت لهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان ماضيا انشاء ضرورة حتى لو اشكل عن العرب بكونه اخبارا لم يحمل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعنى احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كان اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يفرق كل احد فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء الطلاق ثالث وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وما يجاب كون هذه الصيغ من قبيل الاخبار ولهذا حكى المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغ اخبارا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثانى ان الطلاق الذى يدل عليه طالق لغة صفة للمراة وليس لتعدد فى ذاته بل يتعدد محله وهو اعنى التطليق الذى هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما يتعدد به وعليه فان هذا الوجه مذكور فى الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعى ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر الطلاق الذى هو صفة للمراة لا الطلاق

الذي هو تطليق بل عبارة ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكر اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية
الثلث فيه وهذا الايراد مع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس ثابتا اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق
وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متاخرا عنه لا ما بطريق العبارة فيصح نية الثلث
فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب
الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت
نية الثلث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على
ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك ثم يصح نية الثلث فيه لا يقال صحة نية الثلث موقوفة
على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه
اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الحق ان الذي هو صفة المراة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا
بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وح لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت
في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحته
في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا مدفع الا بما ذكره المص لان المقتضى في اصطلاحهم بمنزلة العموم كيف يكون
معنى لا يكون اي اذا كان كالملفوظ شرطا جوابه فهو لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس فيتوهم اذا كان
كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قلنا نعم معنى انه صح نية الثلث في انت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل هو من
قبيل ارادة احد معنى المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة
للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة
موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما لكن لا يصح فيه اي في المقتضى نية عدد
معين فيه اي كما في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه
العموم ولا على انه مجاز لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى
اي الخفيفة لانه المتيقن لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق
الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بائنا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم
ثبوت الشي لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له وما يتصل بوجه اتصال المحذوف بالمقتضى حتى ان كثيرا من الاصوليين
جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان
المحذوف مفهوم بغير اثبات المنطوق والمقتضى مفهوم لا بغير اثبات المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يجري فيه
من العموم والخصوص فيكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجود التغير …
المحذوف والمقتضى وجود التغير وعدمه فلا تغير في مثل قوله فانفجرت اي فضرب فانفجرت وهو بحاله …
ايها الصديق اي فارسلوه فاتاه وقال يا يوسف ومثل هذا اكثر في المحذوف وان اريد ان عدم التغير لازم في المقتضى وليس
بلازم في المحذوف فلم يتميز المحذوف الذي لا تغير فيه عن المقتضى

فصل … في تقسيم المفهوم الى مفهوم
موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة

وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرط المفهوم المخالفة الشرايط التي اوردها المص ههنا وقالوا انما لم يذكر الشرايط وعدم ذلك
ما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فايدة غير ذلك من نفي الحكم عن
المسكوت عنه فالمص حصر الشرايط في المعدودات وسكت عن بعضها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة
في مفهوم الصفة والشرايط بانه اذا وجد صور لم توجد فيها الشرايط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره انشاء الله
ان لا يظهر اولويته ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس
في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم
في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا تتوقف معرفة
الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزنا
بدلالة النص ورد في ماعز والا لزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني لزم الامران في كل من القولين
لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري
والمص حصر … بالاول والكذب بالثاني … وكذا الحصر شرايط مفهوم المخالفة وهو ههنا … ان يكون
المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا الجري الى ذلك سوى التصريح بالكلم فلهذا لا يصح مفهوم
اللقب اصلا لان بعض الشافعية قائلون به … في جميع الصور ولاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي
المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك ان الفرع ان ساوى اسم الاصل فلا قياس
لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يساوه فمدلول النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس
المخالف للنص وقد كتب بان هو منع القياس لا بسبب مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم
المخالفة عدمها على ما مر والتسلسل ايضا بان النص لم يساو غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع لذلك كان ان لا يساويه
غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده ورد كلاهما بانه
لا يجوز ان يثبت بالنص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل اخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده
في غير ذلك المحل وعدم مساواة النص لغير المنطوق عين النزاع بل مساواته نفيا لا اثباتا وهو اي اللام للاستغراق يعم اي
جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود الماء المني … والحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض
والنفاس ومنه تخصيص الشيء بالصفة اي نعت شيء ونقله كلمة … وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ما له
تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقصر على الدلالة دون القسم الاخر ولهذا قد يعبر عنه وذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي
الذات والاستدلال على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا استقبح
مثل الانسان الطويل لا يطير واجيب بان الاستقباح انما هو لعدم فايدة التخصيص في هذا المثال والمثال الذي لا يصح الا على
الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور … المثال التنبيه على ان
كل صورة تخلو عن فايدة اخرى … اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم … انه لغة لما فهموه … على اثبات
المذكور ونفي غيره اكثر فايدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفايدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل
ح يتوقف دلالته على النفي عن الغير على الفايدة اذ به يثبت تكثير الفايدة انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان

الكفر

تكثير

حكم ص

وانما يكون رفعا لو لم … نقص عدد الطلاق وذاك … بعد الرجعة بالثلث … وهذا غير خفي

ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثرت الفائدة لا تكثير الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ان هو ان الوضع لا يست[illegible] فيه من الفائدة بل ما التفت لم نذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء من غير فائدة من حجة فكلام الله ورسوله اجدر بوتخصيص ما وإن شئنا بالوضع لما فيه من الفائدة بل بالاستقراء علم ان كل ما ظن انه لا فائدة للتخصيص سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فالادلة في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا تجري هذه في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالكلم لاختل المقصود ولا نعلل المرجح هو تبادر الاجتهاد بان يقاس المسكوت عنه على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل المفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفة مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة وعندنا الاول لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها حالا يكون موجها قلت اجابه ان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب ذكر ونفيه كفى في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل واما كثر عن رد النقض لظهوره على ان ما ذكره المعترض يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما بينته ان شاء الله قال فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المعترض انفا فكيف ادعى انه حصر واسوجبات التخصيص في الاربعة المذكورة دون نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على الاخفى لخروجه الى واتبوه في الآية ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظ احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فادخال[illegible] ما هو من خواص الجنس دل على ان القصد به انما هو الى الجنس الفرد والمعنى الذي حمل عليه المص كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية سيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا تحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية ثم لو وجد الحرم تعذر الكلام ان ولا التخصيص بالوصف على نفي ما عداه منتف لحصول الجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دايما فلم ينتف المشروط دايما اما الاولى الاطمام واما انتفاء الشرط دايما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا منضبطة خصوصا في كلام الله ورسوله عليهم فانه يجوز ان يكون للكلمة الواحدة منها فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انه حصر واسوجبات التخصيص في الاربعة المذكورة ونفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا لسؤال ولا لحادثة ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر والمقدم جوابا انما يكون على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التأكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء كما عرفت وكان المص فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة واما المراد بالوصف الذي يكون للتخصيص اي تنقص الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس ولا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص وقوله الا ان ذكره ترجيح

عما ذكر ما من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون كرمح لغيرها ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يعولون بذلك اذا لم يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالآحاد وهو غير مفيد لان المسالة من الاصول مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية بالاتصاف وذلك المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف لكون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات اي الاماء مومنات في العالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره في بطون مختلف ما يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا واما ههنا فلا معنى ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة وكان انفصال الولد الآخر بعد قبل ظهور الفراش فيما فيكون ما ولد في الامة في ارض كذا احتمال ان يكون صفة واثباوان يكون طرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كله اوردنا في بحث التخصيص بالصفة فوقع ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق على ان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل ينفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة ولا بل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة بعين ما ذكرنا اي بناء على عدم علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤدِّ زكوتها لا يجب بذلك الزكوة في السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا نم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي والظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه اذا اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع ومن لم يستطع اي ومن لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند الاستطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي الجواز بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا الخلاف في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يبق دليل من الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط مع جواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنفس لغو كما في الآيات

المتعدده في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الا بتنجيز وهذا ابتدا التحقيق في الجملة الشرطية عند
اهل العربية ان الحكم هو الجزا وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزا ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشا فانشائية
وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزا كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفا وكل من الشرط
والجزا خارج عن الكلام عنزلة المبتدا والخبر فالشافعي الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير
عدمه فصار من الثبوت والانتفا حكما شرعيا ثابتا بالنظم منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها
ومال ابو حنيفة الى ان محصل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفا الحكم عدما
اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى تقصر
على البعض　　وكفارة اليمين اي وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم
قبل ان يحنث بنا على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع
السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار
حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات
الشرط اولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في
معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه　　بنا على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب
وفي البدني لما سبق اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بنا على اصلي ان وجوب الادا لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب
في البدني الماهية وجوب الادا اذ هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الادا فتعجيلها قبل الشرط
يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية
ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الادا كما في صلوة النائم فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة
الادا بل يظهر الاثر في حق القضا وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا
يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا ذهبوا الى ان نحو حرمت
عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان
وذهب الامام السرخسي ونحو الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها
من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او المجاز وايضا معنى الحرمة
المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء
وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء
الذي بين يديه وهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعروف انما اثم واحرمة الاعيان للسلام مع نسبة خلق القبح الى الاعيان
بنا على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الكشاف ان الحل والحرمة اذا كان المعنى في العين اضيف اليها لا بسببه كما يقال
جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك　　وعند لا ينعقد
المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولم يبين ذلك بطريقين احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب
كما من قال انت طالق قبل الدخول لم يكن انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول

الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر
البيع علة للملك لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعة
مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا
الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب بوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان
من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه
لما كان بعرض الوصول بوجود الشرط والحال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى
الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله　　فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن
عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك الى رسول
الله صلعم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته والسبب
هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضا اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين
مفضيا اليها لامتناع افضا الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدمه ولكن الشيء الثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا
يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من
حيث انه جناية ومتكل لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ويمكن ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى
الكفارة بطريق الانقلاب والخليفة عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظوراتهما وبعد الانتقال يصيران
سببين في وجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الحلف اعني الكفارة بعد انقطاع الحل
كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة للايجاب الاصل لا للبقا والخلف كالعلة في البقا وفي كون
سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما　　وفرقه اي وفرق الشافعي في
الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الادا فينعقد السبب وان لم يجب الادا بخلاف البدنية
بالجملة لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال
لا يكون مقصودا في ذلك بل انما يتادى به الواجب عنه لمنافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب
هو الادا وان تعلق وجوب الادا بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود
وهو المشقة وهي النفس وهو ما يخالف هوى النفس بخلاف البدنية وسيجي في باب الاداء ان الوجوب ينفصل عن وجوب الادا في البدنية
وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان وبه يندفع الخسران ويبقى الزرق
ما جعل الشافعي التعليق بالشرط عنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط
اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك
عن الثبوت اذ لا اجل لتاخر الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار داخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة
دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن
لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وما هو
ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فانهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتمل الشرط فيعمل بالملك

وهو ان يدخل التعليق على السبب للالزام ما يتم الحكم عنه بسببه وان يحال الشي على كاله وكال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة
منافى الاقتصار ههنا على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر الى الشرط لكونه من الاثباتات وتلك ذو
التعاطات على ما سبق من ان اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق الى الباب الكتاب من الناسخ الدرج اورد فيها ابحاث الكلام
في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وتلك مباحث الامر والنهي اللفظ المفيد للحكم
ان العقل للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا
يتضمن حد الانشاء بضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لا ما بالنظر
الى العوارض فقد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام
في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه
بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لان معنى الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر
بهما دور الا ما يقال بان القسم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود
تقسيم لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من
حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم
له خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير
ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي
فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه
لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن
الامر فكيف يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى صورة الخبر فان قلت فما مثل الوالدات
يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر هو مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتدا او حده قلت ميل صاحب الكشاف الى ان الوالدات
والوالدات لم يرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح
التلخيص واما الانشاء وهو الطلبي وكل منها اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما تثبت
اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال الامام السرخسي احق ما يبدا
به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانا قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني
هو الاستفهام لكثرة مباحثه فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب التكبر وعد نفسه عاليا افعل احترز بقيد
الاستعلاء عن الدعاء والالتماس هاهو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل
على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اي تشيرون والمراد
بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة
عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريقة الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء
فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف الامر الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي
اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني هو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والآمر

والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الا
انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء اقسام من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح
العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول
فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر ولا يقال المراد صيغة افعل
مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول لم يكون الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل يرد على عكس التعريف قول
الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس بطريق الاستعلاء من القائل قلنا مثل لا يعد في
العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته فالامر حقيقة في اللفظ دون الكلام
لانه اراد الكلم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء والاتفاق
ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا معنويا وذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر
مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند الاطلاق الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر
الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث
مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واما كون الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي
ايضا يدل على الايجاب وكذا الامر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كلما امر
شاملا للقول والفعل فالقول يكون فعلا للايجاب فرع على كونه امرا فالاصل انه اذا نقل عن النبي عليه السلام فعل فان كان سهوا
او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقال حقيقة انه امر
بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار ولكن الفرع مقامان احدهما الاصل وهو ان
الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله
لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم وتنازعتم في الامر والتعجب من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على
الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي فالصحابة شغلوا عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص
ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت
اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل ثبت بادلة اخرى
بدليل مستقل قلت لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى
الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له
بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل
والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد
كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك كالحيوان فانه حقيقة في
الانسان والفرس وليس بمشترك بل متواطئ الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من
لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل ولم يصدر عنه صيغة افعل صح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول
يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امرا

بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشأن ذكره في الصحاح
وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء
والاول اسم والثاني مصدر وهو القول والجزم والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الاصل من المصدر اعني الشأن والكامل
يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره
من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال
تشبيه الداعي الى الفعل بالامر وتسمية الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشتوق اي المقصود بالشأن الذي هو مصدر
شأنت اي قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون
اي اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد من باب وصف الشيء بوصف صاحبه   سلمنا ان كان الاصل
وهو كون الامر حقيقة في الفعل لكنا لا نسلم انه يمكن اثباته بالنقل من ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من
مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التوزيع اولا والفرع ثانيا والدليل بالكل اما الاول فلان الدلائل
المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبي عم للايجاب
على ما سيأتي بيانه والسؤال المذكور على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من
مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا
ان نقول لا نم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
فظاهر على ما ستعرفه واما في سائر الادلة فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما ثانيا وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد
الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون
الفعل ايضا للايجاب مصير الى خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك والحاق
الترادف على توافق القول والفعل الدالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين وكون
المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمقاصد هي العبارة لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب
هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص
بالصيغة لا يحصل بغيرها كمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا تحصل بغيرها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ ووفائه
بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائل به لا يدعي كونه موضوعا لذلك بل يدعي
انه يجب علينا اتباع النبي عم في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي
اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام والاكثر
وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا ليس مستفادا من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وهو صيغة الامر لا نفس الفعل
والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المتن تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا
مستفادا من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل
فالموجب هو القول لا غير ثم خلعوا نعالهم لما روى ابو سعيد الخدري رضه بينما رسول الله صلعم يصلي باصحابه اذ خلع
نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك

القيت فقال عم ان جبريل عم اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه
وليصل فيهما وبما روي انه واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو
كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض
دليلا ولم يصر ترك اتباعهم في البعض دليلا   وموضوعه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان
ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي رح الى ان موجب
الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق
يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في
تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من
المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا   التأديب
هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والادب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد
قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ
مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام
آمنين وقوله انجلي اي انكشف جعله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كانها لا تنجلي وما الصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء
في حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الظاهرة بدلالة الحال والتكوين الايجاد   قلت ابطل دليل
التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بان ليس موجب افعل
ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس
عن الفعل ثم احل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف لوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال
تبدلها في الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز وكثرة اللازم
ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي
انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر
اما اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف
في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب
الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب
الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فخرج ابهام التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان
الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال
تبدل الاشخاص او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق   وبيان العاقبة ولا تعتذروا انكروا وقع في اكثر
النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب انكروا وبيان العاقبة نحو
ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو لا تعتذروا   وهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق
وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام

الدليل وبهذا ينفي القول بالاشتراك لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة او بين الثلثة وبين

التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراك معنوي بين الوجوب والندب لانه موجبه واحد وهو

الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فانه

موجبه ح ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة

مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء

وعامة المعتزلة هو واحد هو الى الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء

الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه لكمال الطلب والاصل في الشيء

الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول

ولنا كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المص وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فايات منها قوله تع فليحذر الذين

يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة

في الدنيا او العذاب في الاخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به لان موافقته الاتيان به لانه المتبادر

الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا

اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله او امر النبي عم ويجوز ان يكون على تضمين

المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به فسوق الاية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها

خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان

المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر سواء فليحذر الذين

وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب

لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب

او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير

كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا او بمعونة القرائن والاقرب

ان يقال المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر واكثر الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا لواجب ليلحق بها

الوعيد والتهديد ومنها قوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم

لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما

ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما دليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط

مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء

ههنا بمعنى الحكم والحقيقة انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تع وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه يعني حكم او فعلا كما في قوله تع فقضاهن

سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يحتمل ان يكون القضاء ههنا في الرسول بايجاد المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة

الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في

قوله تع اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد منه فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او شيء

احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارادته لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل

شيء او اباحته وح يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر للشيء يقتضي

نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد ونظهر ان المراد من الامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر

او نفس الصيغ سواء جعل امرا منصبا على المصدر او التمييز اي الحكم من الابهام اذا حمل على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني

زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تع ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود وهي ان الا

المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب يستحق

تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار فان قلت انما يدل الا على كون الامر المجرد

للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لادم

من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى

اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون

ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تع وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في

المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة

وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه

حقيقة وان الله تع قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث

فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه

حادث فيحتاج الى خطاب اخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تع ولما لم يتوقف خطاب التكوين

على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي ولا بد ان يتعلق

بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب

وعلى المذهبين اي سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اي امر كن

اما على الثاني فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه

جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد بالكلام كلمح البصر وترتب وجود المامور به عليه فلو لم يكن الوجود مقصودا

بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعل هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون

الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع الاوامر لانه تع لا تحاد كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين

للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف

هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من اوامر الله تع طلبا للكون يجب ان يكون المطلوب

اي حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع

الاوامر حتى امر التكليف لزم انعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء ام لم يشأ كما

في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان كاسبا ومريدا تابعا لمشيئة

الله تع وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر بل نقل الشرع

فان كان وصل الحد الجزم فهو الوجوب والا فهو الندب

لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعدما كان لازمه الوجود والحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور به مكلفا مطلقا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب حملنا على الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين ايجاده فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته وهي في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد مر جوابانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو الايجاب والالزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطلوبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه اللوم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني ولقائل ان يقول لا نعلم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به البتة او امراه وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين امر الله تعالى وامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بانها في امر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان الامر لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير ارادة وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا لو كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبئ عنه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اي تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اي ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم لكن يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق والا لا يفيد ولدلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر الوارد بعد الحظر وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الامثلة بمعونة القرينة وهي مثل ان الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله صلعم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى واذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا

نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد اختلف في انه حقيقة او مجاز فقال الكرخي والجصاص مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعدما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بقول النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا خفاء انه لا دلالة في هذا على كون صلوة صلوة الضحى او صوم ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الكلام في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون مامورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك وهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام لولا انه نظم الندب والاباحة في سلك واحد وخصص الخلاف بالكرخي والجصاص ولهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر ولو لا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولا كلام هذا الا وقيل ظاهر التاويل الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي فيما دل عليه بلا قرينة ذكروا التاويل الآخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغير من يجوز ان يوجد كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فمعنى اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة جزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك مباين مع الوجوب بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزء الوجوب غير الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا او قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز

الفعل وجواز الترك رجوحا او مساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز
الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة
اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء فى ان مجرد جواز الفعل جزء من
الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون كاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال
الكل فى الجزء ويكون معنى استعمالها فى الاباحة والندب استعمالها فى جزئهما الذى هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذى هو جواز
الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل فى الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب
الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعنى كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحكم فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب
فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزء وهو عبارة عن
جواز الفعل فممنوع بمقدمتيه قلت هذا مبنى على ان الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والاباحة هو عدم الحرج
فى الفعل ولا فى الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وبكونه مأذونا
فيه والمناقشة فى امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة فى الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو
المدلول المطابقى للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر فى الندب
والاباحة واراد تهما منه ولا ضرورة فى حمل كلامهم على ان المراد انه استعمل فى جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان
الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع
لطلب الفعل جزما فى طلب الفعل مع اجازة الترك ولا اذن فيه رجحانا او مساويا كما هو اشتراكهما فى جواز الفعل والاذن فيه قلت
هو كما صرحوا باستعمال الاسد فى الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد
يدل على خواص الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى الندب
والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد
يستعار فى الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس كما مع كونه حيوانا او ماشيا
او نحو ذلك بل هو يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل
ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثانى جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز
الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه استعمل فى جواز الفعل قلت
المراد انه يكون للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلت يرى حيوان ويظن حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول يستعمل فى
الانسان والثانى فى الظلم ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق الانيق الا بما ذكرنا من التحقيق هذا وقد يستعمل بمعنى ان الوجوب هو
عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل
على الاباحة وبقاء الجواز الثابت فى ضمن الوجوب وعند الشافعى يدل على جواز الفعل وارتفاع الترك ودليل النسخ لا ينافى
الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل
فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة الوجوب على جواز الفعل لا انه
الحقيقة على مدلولها التضمنى لا دلالة المجاز على مدلول المجازى فبقى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة تامة

على اصطلاح الرازى حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز فى الحال واحد فصل عموم الفعل نحو افراده
وتكراره وقوعه وهو معنى لغوى وذلك باتباع افعال متماثلة فى اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب تكراره وان كان مقيدا
يجب اتباعه فى ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الخمس يجب العود الى الصلوة فى كل تجدد زمان الى مثل صلوا وصوموا الاستيعاب
ايقاع الافراد فى زمان ويتم فان فى مثل طلقى نفسك يجوز ان يقصد العموم دون التكرار وختام اوامر الشرع مما يستلزم فيه
العموم التكرار فلهذا يتم فى تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة
ثم لا خلاف فى ان الامر المقيد يتبين العموم والتكرار والخصوص والمرة يتعدد ذلك وانما الخلاف فى الامر المطلق فعند البعض مراده
الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان امر يختصر من الطلب
مشتق منه فيدل على مصدر انشاء الطلب دون الاخبار عنه ويستوفى جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من اهل اللسان
فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا ام للابد لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم ان لا حرج فى الدين وان فى حمل
الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه اما الامر انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر
العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تتكرر بالاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا
بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعنى البيت وليس بمتكرر وفى اكثر الكتب ان السائل هو سراقة فان فى حجة الوداع العامنا ام للابد
ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن حابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبى صلعم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم
الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم و
المعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عم كان صاحب
الشرع والله نصب الشرايع الكاملة مذهب الشافعى ره وسواء لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا
كان مرة او مسلما او الهذا التقييد بكل منهما مثل افعله قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا
من الطلب بمكرر او افعل امر قطعا والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بلام الجنس فيفيد العموم
ووجه الضعف فى قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد والثالث هو مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار
الا اذا كان معلقا بشرط كقوله وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس فيتكرر الامر
بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار فى مثل هذا من الامر انما هو من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لا مما
مطلق الامر والمعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضى وجود المشروط بخلاف
السبب فانه يقتضى وجود المسبب فان قلت الكلام فى الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه
وح لا معنى لقوله لا المطلق الامر ولان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر
المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا او مجردا عن جميع ذلك
وح لا اشكال فظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينبغى
الاتيان لما صرح به المصنف فى مسئلة ان دخلت الدار فطلقى نفسك ولذا اجرى فى التعميم على هذا المذهب بان المطلق لا يحتمل
تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يثبت تكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق فى اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلت ليس ببعيد
فان التقييد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغة الطلاق او العتاق عند الاطلاق توجب الوقوع فى الحال واذا علق بالشرط

بتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص او المرة

سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم

والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهو معنى قول الامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله

سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو الواحد ويحتمل كل

الجنس بدليل وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن او على

او اعتبارا لا على الجموع من حيث هو مجموع فيقال للحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء

او الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك

اثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا ان يقع

ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر

العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نم ان المفرد لا يقع

على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه افراد

واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من الفعل وهو قد

فرعوا فاقطعوا ايديهما ثم فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في المرة

الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائه على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام

وعلى هذا الاصل ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدر

لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل

ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد كما ان المصدر الذي يدل عليه الامر يعني السارق الذي سرق سرقة واحدة

ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا يتحقق جميع

السرقات الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة

واحدة يقطع كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلا

يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا على تكرار الحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهي اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل

باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتناء المسئلة على مصدر الامر اعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين بالاجماع

على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الامر على قطع اليسار ولا اشتراك النفي وانما عدل

عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا اسم عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي

بالمجموع وهذا ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا

فصل

لا نزاع في ان الاداء والقضاء يحسب اللغة على الاتيان بالموقت وغيره مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به

ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما يحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور

الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء

استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وهو امطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب

عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت

الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر

لا على الاول لعدم الخلل فظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقولهم اولا على انه متعلق

بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قولهم اولا في تعريف الاداء اولا

متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فذكر

وقتها فمعناها صلوة النائم او الناسي عند التذكر فعل في وقته المقدر له ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة الاداء والقضاء

من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب

بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب ولا يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب

وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة

لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها او ايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من

الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ

الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه

كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق

الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت

بالامر دون الواجب ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء الواجب لانه مبني على كون المتروك مضمونا بالترك والنفل لا يضمن

بالترك واما اذا شرع فيه فافسد فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد من الواجب ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل

الواجب بما يكون من عنده وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء ولما كان ستر دهم من رب

الدين وكذا اداء الظهر بنية ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر لم يصله او عصره قضاء من ظهره لا يجوز مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل الى

او في فان قيل يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال والانتشار اذا قضيت فالمباح

ليس بمأمور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين

الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء

والقضاء من اقسام المأمور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعله

من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المأمور به الواجب والمندوب

والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وهو معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب

او المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد ومثل ما ذكر صاحب

الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان

معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها

مشتركا بين الوجوب والندب والاباحة لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلث فلو لم يكن

فعل المباح ايضا اداء لا يكون بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا ومعنى وهذا الطعن كان على

ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق
الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر
الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح
لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الاخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما
في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقضيت الصلوة وكقولك اديت الدين
ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام
وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل
والقضاء الاختلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في ان القضاء بمثل معقول فعند البعض يجب بسبب
جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد لوجوب الاداء كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المص في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا
كالقاضي ابي زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام يجب بالدليل الذي اوجب الاداء والاصح الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما
عرفت قربة شرعا بخلاف القياس ولا عكسنا اقامة مثل هذا الفعل في وقت اخر مقامه بالعكس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فانه
اقام الخطبة مقام ركعتين وليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا
فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للقياس في مقادير العبادات وهيئاتها
والنيابات المماثلة بينها لا يقال لو وجب بنص لكان هو الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا
لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء والاصح الثاني وهو ان الفعل لما وجب في ذمته بسببه اي دليله الدال على وجوبه
بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت بعذر بترك الامتثال وهو
ترك الامتثال وهو مقدر ما عليه من البعض واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة
مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك فان قيل من جملة الصفات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة على تلافيه فيتحقق
على تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت وبقي اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته فان لم يفعل حتى
ما هو مشروع له في وقت اخر وهو عامله في الحياة والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المانع شرعا وان لم يماثله في احراز الفضل فان قيل
الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك
لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع
تقديم الحكم على السبب فان قيل الفايت يقابل بالمثل او الضمان فالذي قوبل به شرف الوقت الفايت قلنا قد تحقق العجز عن
مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ
والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على اثم تارك الواجب بلا عذر وفيه ان الظاهر من كلام القوم انه
ايراد الاية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المص
صرح بانه معلل لما فهم من قوله اداء كان عامدا او سهوا اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع
جعل جزاء الترك عن عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت اخر من غير تعرض لشيء اخر بل مع اتيانه الى الاثم
الماتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت لا لانه منبه في اثناء الكلام

على زيادة فايت وما يتعلق ببقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما
معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا والعجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور
والاعتكاف قياسا عليهما كما مر ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة
يثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما اوجب
الاداء قلنا لا نم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا
كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص
الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول
لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القايل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء فنزلة
ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي بالتاخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم ومتعلق في
يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه ولا يلزم اقتضاء خصوص
يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء فان قيل نذر على ان اعتكف رمضان او اعتكف
هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولا يجزئ ان يقضيه في رمضان
اخر مكتفيا بصومه حتى لا يلزم فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز في رمضان الاخر مثل الاول في كون الصوم
مشروعا فيه وكون الاعتكاف فيه صحيحا والا لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم
مقصود وبخصوص بعينه كما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا وبهذا التقرير ظهر ان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول
هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب
الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال
يكون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس
على الصوم والصلوة بقي انا لا نم ان الزم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى اذ قال هذا قيل لايجاب
الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجب المكلف على نفسه يكون
بموجب جديد لا بالموجب الاول وكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف
الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اثرا في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف
الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من الكسب مثله الا بالحياة الى رمضان اخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحياة والممات
فلم يثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط
فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد ولم يتأد في رمضان الثاني فلم
يقتضي صوما مبنى على ان الشرط العموم في الاعتكاف الواجب يتقوى عليه لا الاعتكاف الا بالصوم والايجاب التي ايجاب لتوابعه و
شرايطه التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون ما يلزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة
وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود بحضور
الاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد

فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فلما

تعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل ايام

رمضان على صيام سائر الايام وقوله ثم بثبت القدرة اي على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط

ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا بالاطلاق اذ لا عجز عنه والاطلاق يقتضي

صوما مقصودا مخصوصا به وهذا نظير الصلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت بخروجه فبقي اصل الصلوة

مضمونا بشرائطها وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا بالاطلاق احوط الوجهين الذي احدهما

وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بالصوم مقصود مخصوص والاخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت

بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان لتوفر الدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة

لا احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقع بشرف الوقت لذلك باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي

هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يتم بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى الكمال لم يتأد الاعتكاف في

رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان اوان

احد هذان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادة تأخير من النقصان فيها فيكون اولى من سقوط الزيادة

وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص لتوكيده للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط

الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف

اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب

صوم هو مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم لم يؤثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم

مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت باحدهما خوف الموت فاولى ان يثبت باجتماع خوف الموت وشيء اخر مع يحققهما جميعا

لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب لا يقال من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالايجاب ههنا الاهتمام

والاقتضاء لا التأثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بزواله لانعدام

الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم

بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال

ان سقوط الشيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود مسكوتا وهو ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم

مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله

لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدأها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان

والرخصة وصح لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان لو رمضان الثاني بتنكير الوصف

تارة وتعريفه لو هو مبني على انه علم اذا قصد به معين ونكرة اذا قصد به مبهم مثل مررت بهذا الفاضل وذيلو فاراد برمضان الاخر

رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معنى الا انه هو الذي تعين به السؤال ولا الجواب

في شهر رمضان الاخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المص في قضاء رمضان لو لا ياما والى رمضان الاخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان

بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد

ولا يحتمل فيه ولهذا ذكر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة وسقوط النقصان عبارة

عن وجوب صوم مقصود وذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التعريض ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت لوجوب

وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي

النفي اثبات فيكون النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له او فضيلة شرف

الوقت فضيلة يغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهو لا يوجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة

الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما

فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء اما وجب لا داؤه والاخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والالزم ان لا يجب

عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاكال

مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب

الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة

الكمال بايجاب ما هو تبع لو جوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والاشكال المذكور لا يرد على ان الوجه الاول

احوط من الثاني كما هو التفسير من لا يوجد نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني حتى يستحب ان يكون الوجه الثاني الاحوط هو

التأدي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المص لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط

القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان

ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد سقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة

فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من

النقصان الى الكمال على الرخصة ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى

انه بعيد لا يحتمله اللفظ والاداء والمكسر ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الاخر او غير محض

ان كان فيه اربعة والى ذلك اشار بحر الاسلام بقوله موجبا لامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء

المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان يستجمع جميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر

والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار صار الاقسام

ستة واليه اشار بحر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منها على انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب

التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله او في حقوق العباد فيصير اثني عشر قسما وكلام عبارة المص ان تقسيم

مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد صار قسيما لهما

الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء كالجماعة يعني فعل الاداء

فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والاداء لجماعة صفة مقصودة بمنزلة الاوصاف الزائدة في الصلوة

التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او تؤدى بالانفراد بعضها

فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الاخر فهو الاداء الشبيه بالقضاء اولى لفظ المص اشارة الى ذلك

حيث قال والمسبوق منفرد الى فيما سبق به فيكون اداء قاصرا اعني التمثيل للقاصر بالمسبوق تنبيه على انه قد يكون عبادة كاللاحق

وقد يكون بعضها منها كفعل المسبوق ويأتم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اداء لم يكن قاصرا كان له شبه بعضهم
الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة بغيرها في العذور ربما والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصا
كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث
خلف الامام فتوضأ او جاء بعد فراغه واتم صلوته فعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزم من الاداء
مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لعدم كونه خلف الامام
حقيقة الا انه لما كان الوصلة في صحة الاداء مع الامام لكونه مقتديا به وقد فاته ولكن يجوز جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء
مع الامام فصار كأنه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها
بالاداء في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال وقد فرع حال من ثم الكلام والمعنى ان دخول المقيم في صلوته
الا ما هو يكون مع حصول فراغ الامام والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يغاير
الاصل واما القضاء فيتنوع اما المحض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض ويؤدي النفقة للحج مشيرا الى قول العامة
ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شابه مالية من حيث الاحتياج
الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع الحج عن الآمر عملا بظواهر الاخبار
وعلى التقدير فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والقضاء وغيره من الانفاق والمماثلة بينهما غير معقول وفي قوله وثواب
النفقة للحج تسامح لان المنفق اما القضاء او لمثل والثواب ليس شيئا منهما ولا يقضي تعديل الاركان الغايت في العاجز
ولا صفة الجودة الغاية في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا اعتداد به بمثل ولا
يوجد نفلا او مع الاصل بان يقضي صلوة معتدلة الاركان او يعطي نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضي دراهم جيادا وهو
ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول فقلنا بالوجوب احتياطا
الى الاثبات ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية
في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة تمحو سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ورجي
قبوله ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة تجزئه ان شاء الله تعالى وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي
قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين
نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل
الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله تعالى بالطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس
التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت لم نقل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين
او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت
للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم تعين شيئا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه
فقولنا في الوقت وفي معرض النفي متعلق بقولنا لم نقل بجواز التصدق نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا
بالتصدق بالعين في كلام الشرح لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بمجيء ايام النحر
فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فعجز على الصوم قلت لان كون الاصل في

الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن ومعنى زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم بعوده صحة من ايام [illegible] لم يكن
شبه بالقيام من حيث بقاء الاستواء والانتصاب في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لان الاستواء حاصل
البدن موجود في الى الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء ينضم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ محمد
والبيع اي وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان
الرد يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون
بتسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون بتسليم
عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منها ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم
الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام
ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما
تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكر فان قيل
القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل
قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او اعتبار الشرع والممتنع الاول دون تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص
لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الحكم وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لانتفاء ضرورة تحقق التغاير
في الحكم وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن
فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب
الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان له دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل فهذا تكلف لان قضاء الدين لا يكون
تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل
على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين وبين القرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره ان
تأدية القرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين اداء كامل والقاصر يعني اداء اغصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية
يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك شيئا يدمج مال انسان ويتعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب
او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلم بأحدى هذه الصفات اعلى اداء الوارد وعلى عينه
ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية
فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رح حتى كان للمشتري ان يرجع بكل الثمن لان يد المشتري زالت
عن المبيع بسبب كانت ازالته مستحقة في يد البائع عمر ر ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا الاستحقاق
فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل
الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن
في لفظ ملك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب
وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون
دراهم جياد فأدى زيوفا فهو من حيث انه تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين

ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان ملك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع الى المديون بشيء لانه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله لا بمثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا او امتنع الرجوع الى القيمة لتأديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم انه يتوسم اذا لم يعلم صاحب الحق ينبغي ان يجعل قدرا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من كلام العبارة

والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد لم هو ابو المرأة معتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمي ما لا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه شبيه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بالسنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل المستحقة بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان اداء محضا لعاد حقها فيه كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه فيه دخل على بريرة وهي مولاة عائشة رضي الله عنها وعائشة من بني تيم ولا يحرم الصدقة على موالي بني هاشم كانت صدقة التطوع وهي لا يحرم الاعلى النبي عليه السلام ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذي حكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وحله لبعض الاخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية ويتبدل بتبدل بعض الاجزاء على ان عبارة المتن مناقشة لا تخفى وتقابل ثم لا يحور ان يكون العين المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد والاولى التمسك بالسنة

ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباح له الاكل فاكل جاهلا بانه لطعامه الذي غصب منه فهذا اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله المغصوب الى انه لو اطعمه مما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فجعله او نحو فطبخه لا يبرأ وقيد بالطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكل من غير ان يطعمه الغاصب برأ عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي به بان الغاصب مأمور بالاداء وهو لم يوجد لان ما وجد عنه تغرير منهي فلا يكون اداء مأمورا به قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل لنفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي وحاصل هذا التغرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه الا انه يبطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور والمنهي عنه لا يكون اداء حقه قد يقال انه يمكن ان اجتمع تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مأمور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبرأة لا تحصل الا بالاداء المأمور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فانه يسل اذا لو اطلقه بجميع التصرفات وما اعادة الايد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل عليل على تقرير ثبوت القصور فيه فقد ثم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلت الجهل عارض ونقيصة فلا يعذر به المالك ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة ممن لا شفقة له بكذبانه الكامل الداعي الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله ايضا كالقضاء الغائبة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر وارد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل فمثل قطع اليد ثم القتل اما ان يصدر الجرح بشخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطأين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا ثبت انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع لانه صار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم اثر القطع حسا وحقيقة وقيل ان حكم السراية يكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه وظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت شرعا الا ان الاول ثابت شرعا والثاني ثابت حسا وما ذكره المص يصدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل وعند ابي يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له او الخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته في يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لان الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم يكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بين المنافع وبين المال المتقوم

بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه
ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي رح وعند ضمان منافع المغصوب
بتقويم الغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها او بالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار
مثلا وعند ابي حنيفة رح لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق ودعم لبقائه غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار
لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا
للمال المتقوم فلا يتعين الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع لجواز ان يكون انعدام الالوان في كل آن
وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد يسبق الى فهم اللبيب الاول ان يحمل بالاعراض
المتجددة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع
اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال متقومها في العقد ثبت بالرضا منع لقوله ما ليس بمتقوم
في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضا قلت لما اشتمل
العقد على الرضا الا ان التقوم بالرضى متقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه
قوله فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات
اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل
ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فان
لو اثر في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين
فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول ان ثبت
على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل
منهما والرضى انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين
بمانع ومنها ان استيفاء القصاص صح لا يعقل له مثل والمال يصلح مثلا له صورة وهو ظاهر والمعنى لان في استيفاء
القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على ما بنا على قيام العداوة وفي حياة اولياء
المقتول وابنائه حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطأ على خلاف القياس
ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل
امراة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والمعزة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في
الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم
قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في التعين من جهة الاصالة بناء على ان العبد لما كان
وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر معتد احتى كانت
على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي ان يتعين القيمة ولا يجبر الزوج من اداء العبد والقيمة فجوابه
ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كما لو
امهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المراة فاياهما ادى يجبر المراة

على القبول فظهر ما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا
من وجه لا يصلح وجها مواسيه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ لمجرد البحر عن الاصل
وهو العبد لا يحقق اصالة البدل والقيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند العجز عن الاداء
فصل من قضايا علم الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء والمراد من حسن اللغة
ملا امتناع لان قول القايل اشرب على سبيل الالزام او لغة وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موضوعات الامر
يعني انه ثبت بالامر او من مدلولاته يعني انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمعتمد قبل تفصيل المذاهب
والدلايل اجمال القول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله فالاشعري ان وعندنا لما
كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل
وموجبا لما لم يعرف به هذه المسئلة اي مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي
وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره
ونحو ذلك ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين
وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن ان افعال الباري تعالى هل تتصف
بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت
بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس
بقبيح ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني انها اصل يتفرع عليه كثير وفرع لاصل عميق
صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادي مسئلة الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها
ومبادئها المقدمات المرتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وبحارها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته
في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي او ضل فهمه في المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن
غرق في بحره ولم ينتبه لسواحلها الى معرفاته فقد هلك وحقيقة الحق الذي اتم الحكي لا تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير
العبد عنده جمادا لا ارادة له ولا اختيار والقدر بتفويض لديك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور
والقبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحاق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار
اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي عما يشبه
الحق وليس بحق وقفت اي جعلت واقفا عليه ووفقت اي جعلت الاسباب موافقة لارادته فالاول من
التوقيف والثاني من التوفيق اعلم ان العلماء تحرير للبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة
فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبا
لثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا نص
الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث
يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك

الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به
كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان النزاع في امرين
وذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليس لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح وثانيهما
ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب عليه الا باختيار للفاعل فيه وليس
المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة
مطلوبه ولو اراد الردّ على مذهبه يستغنيه عن الامرين لان الحسن والقبح لا ينتسبان الى افعال الله تعالى عند الاشاعرة
والمشهور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق
يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى
وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فانه تعالى منزه عنه وما ذكر وان تقسيم الحسن بما امر به والقبح
بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل بحث لاتفاقهم على انه ليس مأمورا به على ان المباح
ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل
البارئ تعالى وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه
الى شرعا او عقلا وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا
بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا بل قبيحا
فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول وعلى التفسير الثاني لا
واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا
التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران للقبيح متساويين ومنع وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور الذي
لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه
داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما
يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه
بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز
ان يكون واسطة وانما لم يتعرض له المص ولقائل ان يقول ان اريد بما له ان يفعله او لا يفعله ما يجوز ان يفعله وما لا يجوز
فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد به ما من شأن القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما
ليس من شأنه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن العاقل ان لا يفعل ما يستحق
بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه لما ذكرت ان هذا الحكم لي
هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ولنبه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الاول لم
لا ثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره
ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته بهذا المعنى لانه في هذا الحكم اذ لو كان الحسن
والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المص في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب

فذا عرفت هذا فنعرفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل
الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة
ان الوجودي يقتضي محلا موجودا لانه معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا موصوفا قائما بالفعل الذي هو عرض
فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال لانه يلزم اثبات
الحكم للمحل اي الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما مصاحبان للجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له
في التحيز وايضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما مصاحبان
لذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه من وجوه الاول
انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على
امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا
المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني
ان الصدق على المعدوم لا يستلزم العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة
وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وما يجعل عدمه صورة النفي
موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا والدليل ان اللامعدوم وجودي فلو ثبت وجود ما دخل عليه حرف النفي
بعدمه صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكرتم من الدليل فلم
ان لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف
الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض وكذا
احتاج الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا فهذا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جاء ههنا بعينه
واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك
فواضح انه اضطراري وان كان جائز الوجود والعدم فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان
لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع
تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا
بالاتفاق والحق انه لا وجه للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المص وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من
الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما تمكن فيه من الفعل والترك
وان قوله ان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وترجيحا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل
كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نم لزوم الترجيح من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم
التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع
بدون علة ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن
المرجح باختياره او بنفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون
باختياره قطعا للتسلسل لان الاختيار صفة متحققة لا اعتبارية حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون

احتيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية
والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون
باطلا ثم انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل ثم انه لا يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان
التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع ثم انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل
او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين
بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها
وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان تعلق ارادته قديم فلا يحتاج الى مرجح
متجدد وعن الثالث بان وجود الاختيار كاف في الشرعي وعندكم لولا الاستقلال بالفعل لقبح التكليف عقلا وعن
الرابع بانه او لا فانما يجب الفعل عند مرجح الله بطل استقلال العبد به ولهذا قال المص انهم لم يوردوا على مقدماته منعا
يعتد به وانه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كل العقلاء ونحن نعتقده يقينيا والدين لا يعتقدونه
يقينيا والمص اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحاصل
الحاصل بالايقاع كالتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد
بالفعل نفس الايقاع وبني تحقيقه وذلك على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر ربما يحصل به للفاعل
معنى ثابت قائم به كالاحرام يحصل له هيئة القيام او التخرج يحصل له صفة الحرارة او تحرك يحصل له حالة الحركة فلفظ الفعل
وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الاثر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث الحركة والايجاد
في حوادث الموقع والحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحركا وكايقاع القيام او القعود في ذاته وقد
يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة
او ذلك كالحالة التي يكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل
وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه منها الاول انه لو كان موجودا لكان امرا موقعا فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية
وكل ايقاع معلول لايقاع والمقدر ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ اي العلل في امور موجودة
في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار ويكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كالاني
لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدأ لان التسلسل في جانب العلل مما قام عليه البرهان ووقع الاتفاق
بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في الكلام الثاني انه لو كان ايجاد الفاعل
شيئا ان يوجد امورا مجتمعة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبداهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم
لو كان ايقاع الايقاع مثلا او حد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل لم يلزم ذلك واذا
انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الذي ان الايقاع معناه التكوين عند
الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة
بوجود الشيء ابلغ الصريح في اثبات هذا المطلب هو لزوم التسلسل في الايقاعات وعتبر انه ان الايقاع قديم لا يستلزم
قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء اوقع به المقدمة الثانية ان اسناد الايقاع الى الفاعل

ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر
الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن
وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج
الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده
على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث
يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
ففي ضمن مقدمتين احديهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة
لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم
من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان المستلزم اللازم موجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون
اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون
وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها
لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان
العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا
وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده فبين ذلك الامران يتوقف الوجود على شيء لو اولا وكلاهما محال
اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء الشيء لو واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود
الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان ترجح الوجود او العدم
وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه
وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده
شيء او يغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك
الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علة الموجدة تارة وعدم تحققه
معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسألة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حال العدم
وهو ظاهر ففي حال الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا
في حال العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح وبهذا يظهر لك ان هذا
التقرير ان في عبارة المص زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم
يوجده شيء الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات
نفسا ده ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا يناقضهما فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده
او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد
بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما

يعني ان خفاء التصديق بسبب خفاء تصورات لا ينتج لا كونه بديهيا

لان المقصود بيان بطلان التالي واثباته انما تم به ولم يحصل

وبهذا اندفع ما يقال ان الحكم بنا قض الضرورة فان تخلف المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والنار للضوء ومع انتفائها

علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء

كل منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المص مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار

عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور

انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان

نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية من غير ان ينتهي

الى الوجوب وح يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد

اولوية لا وجوبا قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب

كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود وبالجملة

وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني

انا مع كونها اولية مشهورة ثم نازع فيها الاقوم من المتكلمين وذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل

الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ارادته تعالى اياه بارادته واختياره الى

وقت ارادة فاعله مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليهم بان اختياره ان كان قديما لزم قدم المعلول لامتناع

التخلف وان كان حادثا تسلسل الكلام اليه ولزم التسلسل او قدم المعلول واعلم قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن

محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم

يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا

ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليهم المص بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو

ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة

وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول

حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج

في التعقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر

فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة

فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا

كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة

انه معلول للعلة التامة لما مر انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثر العلة

التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها والحاصل ان كون الوجوب اثر العلة التامة التي هي جملة ما يتوقف

عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثر الشيء وجزءا منه وقد يثبت

الاول بنفي الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج الذي ليس الا بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة الامور

بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة

التامة مراد وانهي جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تاكد الوجود كانه هو هو لم يجعلوه من

اجزاء العلة التامة فان لم يتم هذا الاطلاق وزعم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول

ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من

العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب

فالوجوب اثرها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك مع العلة الناقصة

او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول متاخر عن العلة لا محالة ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب

على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هو المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الاخر بمنزلة وجود النهار واضاءة

العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الاخر وان يعتبر احدهما

متاخرا عن الاخر من حيث انه محتاج الى الاخر ومتقدما عليه من حيث ان الاخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة

لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود

الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود

وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة على العلة

التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الاخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال

وجب صدوره فوجد ولا يصح ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق كما بين وجود النهار واضاءة

العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا معا في الزمان الا ان يعتبر وصف المقارنة

وهو ليس بلازم المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم

كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن كذلك

فهو المعدوم والاضافات استقلال بالكائنية فموجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل

ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف

عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك

الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد وشيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق

شيء لم يتوقف عليه الوجود ولزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود

الارادة التي من شأنها ترجيح ما شاء متى شاء والاظهر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم ازلية الحادث لما مر من

وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويمكن ان يقال لو لم يكن في

جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات او مركبة

من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة

استناد الكل في الحدوث المبدأ لحدوثه فان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد

الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة

وهو جبر الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو محال وقد يقال في تقرير ان تلك الموجودات ان كانت

الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم الحادث وان لم ينته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب
على هذا التقدير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غايته ما في الباب انه لا يدل على وجوده واما ثالثا فلان
المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهو بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه او
فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما رابعا فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود
جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان
هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو
توقف على عدم شيء ولنفرضه عدم عمرو فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه
السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل يجب
ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على
هذا التقدير يستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديما فاذا كان العدم الذي
يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض الموجودات
التي يتوقف عليها وجود زيد قلنا سلمنا الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركيب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها
ازلي ضرورة استناده الى القديم واما ثانيا وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان
عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها
امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان
يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود
والمعدوم ولا يمكن زواله بزوال الموجود فقط لانه يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين
اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلهذا عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال
العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا وكانه قال اما ان لا يكون لزوال
العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي يعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء
لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسيأتي الكلام
عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب وهو محال
يستلزم المحال فيستلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال
العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع
ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو والموقوف على زوال جزء علته الموقوف
على وجود بكر هف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود
لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان
زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة
زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء ما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود

تقدم ٥

علته التامة بجميع اجزائها الموجودة والمعدومة هف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد
زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر
اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجوده بل لا بد من عدم شيء منها وهو المعني
بقولنا كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء
بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة
فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال هذا تقرير الدليل على تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه
بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا توجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات
التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان
يتركب عنهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك ان العدم المانع
داخل في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير
ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير
الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام
ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه
الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى آخره مما لا دخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه [illegible] وهو ان جملة ما يجب عنه وجود
الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات
المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا لا يستلزم انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر
هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم وهذا انما يلزم
بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم ينافه الامكان بالذات لكن لا خفاء في انه ينافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل
على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت
لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على
تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة بمعنى اي وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات
التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فننقل الكلام الى ذلك
البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما هو
فيلزم انتفاء الواجب او التسلسل وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شرط المناسبة بين العلة والمعلول
لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح ويكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب
من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه
لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه الحادث ما ليس بموجود ولا معدوم
وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها

يوجد زيد ٥

امتناع ٥

عدم ٥

مُعِدّ لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيمتنع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي ينتفي بها اللاحق يلزم ارتفاع الواجب ود ح لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد من الى كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع لكن فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فان ماهية الغير القارة لا تكون اثرا للموجب والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زواله فان قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو امر مستمر وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن لطبيعتها المطلق كالنوع لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون اخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن اما يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد يقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب لا افراده ايضا لامتناع بقائها كذا ذكره المحقق وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد اخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج. فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح كما سيأتي ورد المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل بحث علينا فلا يجب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منه بطلان الدليل الذي انا اوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المحقق وسوء علم المحقق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنتهى التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود ولا مخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فيكون موجودة او لا فيكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الاخير ينعدم عدمه وبزواله اما ان يكون موجودا

محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شأنه الايقاع الى وقت شاء من غير ان يعتبر الاختيار ومن غير ان يلزم الموجود بلا ايجاد دليل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين وليس له ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى وجود شيء مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يتوقف اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع فثبت اي لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث على امور ليست موجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم يكن منتفية في شيء من الازمنة يلزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شيء من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذا افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والثاني اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع قبل لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه ~~واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع قبل لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه~~ واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن علينا تمشيتهما بمنع لهما اي التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن

بلا موجد لا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فصحت وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح لمعنى وجود الممكن بلا غير موجد ولا يجب والاظهر ان يقال انما يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كالايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما لزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ونحو ذلك جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم تمام الحوادث بذات الله تعالى ولا تخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع والاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول ان الايكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الآخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ما اثبت من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى ان ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثالث ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى

الا الاستدلال الكلي

ذات الممكن ومرجوحا نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شأنها ان ترجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلت الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار مراده دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب مراده دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلت الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح مادام المساوي او المرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية وهو الى التقضية البدلية وتذكير الضمير باعتبار الجنس وبهذا ان الرجحان بلا مرجح بط والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فينتقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وبهذا ظهر صحة ما ذكره المص من ان هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها والارادة تترجح لذاتها وتعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة مع انه يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلهذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان والا لجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه المقدمة وان لم تذكر في اللفظ واعلم ايضا ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين بلا مرجح واما ما ذكروه من المثال سند للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو مجرد من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه المقدمة او على كونها بديهية واما ما ذكره المص من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يعم تنقض لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع اكثر فبقي الاحتياج الى مرجح بحسب علم

الفاعل واعتقاده فاذا بطل في المثال المذكور لا لاعلم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب
واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في
اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظ فان قلت قد سلم المص بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح
في المثال المذكور قلنا المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره به
يصير احد المتساويين راجحا ليؤثر الفاعل فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه
لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب
ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لان الممكن
قبل الوجود ما يكون اقرب الى الوجود لانه ح يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود
وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود وليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة
الوجود فكان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود اذا عرفت هذه
المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف
فعل العبد على مرجح يجب وجود الممكن الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالهيئة التي يكون للمتحرك في اي
جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كالايقاع تلك الهيئة
فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر
اذ الجبر انما كان لازما من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان تبين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات
المطلوب اعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير
توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه
باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار
عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر كذا ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام
اي وجود جميع ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام
الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست موجودات حتى يستحيل التسلسل
فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من ان اسناد الامور
اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه
متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو بحيث اذا الايقاع اي وقت شاء رجح احد المتساويين باختياره وان اريد
الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح
بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واما ما يشير المص هنا الى بطلان التسلسل او رجحان لطريق عدم الوجوب
اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق فقد ورد في الحديث ان القدرية مجوس
هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غيره
وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه
لا يرضاها فيبدو انه لا اعتبار بين نسبة القدر الى كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر
واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا
الثاني ليكون قدرا والمص اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد اقصدا واختيارا في بعض
الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد
وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم
بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح
لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون
العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع
الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم
من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى وان لم نكونا صادرين علا لا يكون الارادة الا مجرد شوق
هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى
تحصيله لا يعقل او يتخيل من ملائمته وما ذكره من ان الجبان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشاق
اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة وستعرف ان الفعل
قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر
فان قيل كيف هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك
كميل الاثقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى جهة السفل وهو الانحدار من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما
نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وايضا قد نجد في الفعل
الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى المحبوب بخلاف المشي الى مكروه وقوله كقطع مسافة بعيدة في الحر
عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه ثم القصد جواب
سؤال تقديره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد والا لتسلسل
الاختيارات واجاب بان القصد مخلوق الله تعالى ابتداء لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة
مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف
القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة
التي من شانها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب
كافيا في كون الفعل مخلوقا له تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى
العبد الذي هو المخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب
انما يمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة كما لا يخفى على من له حظ من الايقاع والكلام
فيها كما مر في المقدمة الثالثة برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما في فعله الاختياري
وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود ولا ان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء

(حاشية على الهامش الأيمن:) اي ليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل عدم الشعور صار سببا لعدم استشعار الشعور والحافظ — عصام زاده

(حاشية على الهامش الأيسر:) يقتضي ان قول المص وايضا نفرق في الاختياريات وقوله وكذا نفرق في الترك وقوله وايضا نجد في الفعل الاختياري باعثا وداعيا بلا داعية ايد وانه اعتقادا والرجحان والميل المستعقب له من بيانات على المقدمة القائلة بان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال الى ان القصد والاختيار او لم يثبت لكان افعال العبد كلها ضرورية ولم يكن فرق في الاختياريات بحسب نفس الامر بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه وكذا بين ما نقدر على فعله وبين ما لا نقدر على فعله ... [illegible]

او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته التامة فلا يتصور صنع العبد فيه اى تاثيره الاختيارى واما الثانى فلان ذلك الامر الذى يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا لهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل فى زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء هو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا فى امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر فى امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذى يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود فالقائل لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد فيه وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة آلاته ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر لا موجود ولا معدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقدور بقدرة الا ان فى الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفى الكسب لا يصح وايضا فى الخلق يقع الفعل المقدور لا فى محل القدرة وفى الكسب يقع المقدور فى محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى فى غير من قامت به القدرة وهو زيد فى المحل الذى قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل فى امر خارج عن ذاته واثر الكاسب صفة فى محل قائم به انتهى ولكن للقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافى كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التى من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعى لا ينافى تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون فى توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين فى هذه المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها ما له قصد الى صدوره وصحة الصدور عنه التصدى ربما يصح صدور فعل لا يقصد وربما يتصور ما لا يصح صدوره عنه وصحة الصدور واللاصدور هى المسمى بالقدرة وهى لا تكفى فى الصدور واللابد ان تترجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذى هو المسمى بالارادة او بالداعى وعند القدرة والداعى يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجح بالعلم غير العلم بالترجح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال الجاهل السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن عدمه حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهى الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذى ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلق لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذى ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب

كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين ثم اختلف فى الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصى عنه وذكر الحاصل ان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فتستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله خلقها ويقبح من العبد كسبها فقول ان الاتفاقى والاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختيارى وكل ما هو غير الاختيارى لا يحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصى عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاء التناقض فى كلام الاشعرى حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قدر فى اول الفصل ان النزاع فى الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم فى الدنيا والثواب او العقاب فى الآخرة ولا ادرى كيف ذهب على المص حتى ذكره فى سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعرى على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون فى موضع ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعرى من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله فى الدنيا يستحق المدح او الذم وفى الآخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليله على استحقاقه المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل معتد به لا منع يعول عليه وما ذكره المص من جميع تلفيق العبارات وتمشيق الاستعارات وتعديد الاسجاع وتكثير الافراع فلعله عند الاشعرى كسراب او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب فى ودائع العواب من وراثه وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحها عقليين بوجهين فاصل الاول ان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص يوجب تصديقه فالنص الثانى ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثانى ان وجوب تصديق النبى موقوف على حرمة كذبه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص لغو وهو ايضا مبنى على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او ما الاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية يستلزم القبح العقلى ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية فلا نزاع فى كونها عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به وبحرمة كذبه او بحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما فى الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبى عم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعى وكذلك امتثال اوامر النبى عم ان وجب عقلا

هو المطلوب وان وجب شرعا لتوقف على امر الشارع و وجوب امتثال الامر ما لامتثال ان كان ما لامر الاول دار
والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل
او العقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كامر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب
الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجج القطعية من المسائل الحقة
ثم استحقاق الثواب والعقاب امر ثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا ثبت في الهندسيات فلا ان الاصل واجب
لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل او العقاب على الترك فلا تصور الحسن والقبح بالمعنى
المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة
في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو الاصلح لعباده وكقبول الشفاعة و
واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا العقل هذا مذهب الاشاعرة بعينه
لا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد الكتاب والنبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل
بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عم وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفاد
من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كاكثر احكام الشرع بطريق التوليد هو
ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد
ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر
الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائما
او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها عند
تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم بواسطة ترتيب المقدمات
على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة
وما ذكره المص اقرب وانسب بتفسيرهم التوليد بما كان الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر ثم ذلك الشيء الفعل المتنازع
الى ان الشيء الذي لاجله حسن الفعل او قبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن
كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير
متناهية نظرا الى وصف الحسن ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او بعضها
مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او بعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالمص
خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني
ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء
من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من
جنس القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله
حسنا باعتبار الجزء انما هو بمجرد اصطلاح وكذا القبح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته او لا
الثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول ويصدق كل من الحسن او القبح

يكون لذاته او لصفة من صفاته اما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول
كالصلوة للوضوء وانما الخلوص لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه او الحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح
في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه
بمجرد اصطلاح ولانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال
الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات متخصصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن
لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب
القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف
الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور
الخارجة عنها والفرق بين الجزء اذ لا يستدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف
بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف
غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبح لذاته فيما يختلف باختلاف
الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة للانواع والحسن
او القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه فثلثة اضرب لانه اما ان يكون
شبيها بالحسن لمعنى في غيره او لا الثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به او لا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا
لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد بكونه
حسنا لكونه اتيانا للمامور به لا لذاته او لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وهكذا
الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر
ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار
لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلذا غير المص الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف
اشارة الى كونه مامورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لانا نقول هو لا ينافي كونه حسنا
باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيجيء في المص تضعيفه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر
بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره واعلم ان المنقول عن بعضهم ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس
جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك
كان مؤمنا عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام
الدنيا كافرا عند الله وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان
يوصف به على التحقيق وان انتفى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة
على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عم كان يامر بها ويكتفي ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء اشتمل
العرضية والتبعية ففي الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال
الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما اذا كون الشيء كيف

يسقط ولا يسقط وكل الشئ فيجي جواب ولقد طال النزاع بين المص وبعض معاصريه في تغيير التصديق المعتبر في
الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يعبر عنه
بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة
اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع
ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكتمان المصدق فيه
المعتقد يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات
دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب
المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن
ونحو ذلك وذكر المص ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر من
من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن تصديقا وفيه نظر اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لانه من نسبة الصدق الى الحكم
الا قبول الحكم والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك
المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان قلنا جوابه ان الايمان صفة
للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شئ من الجسد ايضا داخلا في حقيقته ليكمل اتصاف
الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان والاظهار في الحال بحسب الوضع ولهذا جعل الكلام الذي هو
فعل اللسان رأس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه
على ورود الامر به اولم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه كالزكوة يريد ان اعلى
درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة
التي يحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا يشبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال
سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري وشكرا للنعم وعبادة لمن يستحق العبادة
حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا لا تحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها بل يؤكده الا ترى ان الايمان بالله
حسن لعينه بخلاف غيره والكفر قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال التي
ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس ذلك الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور بهما ومنها ما يحسن لغيره
بان يكون المقصود والاصل بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج
فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم
العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال
ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصف بالحسن وثانيهما ان الاعتبار
بهذه الواسطة وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها
تنقيص للمال وانما تحسن بواسطة دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من
النعم وانما يحسن بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان وزجرها عن ارتكاب المنهيات

قال السيد قدس سره عدم جعله مغايرا للتصديق
ومعلوم كيف والتصديق المنطقي قبول لوقوع
النسبة اولا وقوعها والتصديق المعتبر
في الايمان قبول نبوة محمد عليه السلام والزام على
نفسه متابعته في جميع ما اخبر به محمد عم وبينهما
بون بعيد ... ما ذكره
... وقد قيل القبول
الثاني فرد من افراد القبول الاول غايته انه شرط
فيه امر زائد معتبر في التصديق المعتبر في الايمان
وبهذا الاعتبار لا يخرج عن التصديق المنطقي
حالك

واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى الاماكن المخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن
وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما لكمال التعظيم والبيت
وان كان مستحقا للاحسان والزيارة نظرا الى التعظيم والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج الواجب
حق الله خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله لا من جهة العباد والبيت لا يستحق
الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى
الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها وكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن
قهرها فسقطت حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار فصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى
في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط لم يعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد
واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار
العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة
البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا
اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها ولا يظهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك
فلذا صرح المص بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم
والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الواسطة قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المص
يرد عليه وقد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلث وان كان لغيرها بدلالة
العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بالمامور
حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مامورا به كما هو رأى الاشعري واما المص فقد
اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها ولم ندرك جهة
حسنها لان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن
لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة امره وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا
بالمامور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان
نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه
اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك
لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد
فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا
فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لان
واحدا كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن
لذاته ولغيره في شئ واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة
فان قيل المامور به في الصلوة والركوع ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه

فامعنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول
هو الايقاع والثاني الهيئة الموقعة فاراد وابالمامور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه
واحداثه فان قيل فح لا يكون الحسن للمامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن
المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون
حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزأ منه لجواز ان يكون
خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزأ من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة تقتضي كونه عدلا واحسانا لا نزاع
للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا
فالامر بالزكوة وامثالها دل على حسنها لمعنى في نفسها لقايل ان يقول لا م انه مطلق بل العقل قد نبه على انه انما امر بها لوجوها
الفقير ونحوه وذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتادى بالاداء
قبله بحال اي بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه
ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وفي جعل انه
ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجوهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه
وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال قائم بهذا المامور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه المنفصل عنه وغير المنفصل فلا يحتاج الى الوضوء اي كونه وسيلة للصلوة اي الى النية لان الصلوة انما يفتقر الى الوضوء
باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصف وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته وكالجهاد فانه
فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيرا ن
امران حسنان حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا
حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر
واسلام الميت مما يتادى بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وانه لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل معنى
ان معنى عدم الانفصال بمعنى تاديه بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا
لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير ولما كان المقصود يعني ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك
الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبهة له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا
له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عينه فكان الغير الحسن لمعنى في
نفسه فان قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وجودا وتاما في حكم العدم بخلاف ما نحن فيه وهو محال لان الواسطة ههنا
كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر
المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به
وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المحقق القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب
الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره
كالجهاد وما يحتمل السقوط او يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة فمتى الجهاد دل الدليل على كونه

حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان الحكم لاول
الثاني وهو ان كون المامور به بمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غيره ولا على
عدم احتمال سقوط التكليف به ولهذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في سائر الكتب
ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شرح اصول
فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى
في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في عبارة
فخر الاسلام والفرق بينهما ان المقتضي متقدم لمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق
الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به
وهذا ما يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته ولما لم يكن المعذور بالجمعة
معناه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما انتفى الاخر فصل ذكر فخر الاسلام
ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها
يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب
الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان هذا نوع تكلف وان جعله من
اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلهذا افرد المحقق لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف
بما لا يطاق اي بما لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله
سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين الثاني انه تعالى اخبر بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز وقوعه والا لزم امكان كذبه وهو محال
وامكان المحال محال وبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالاية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع
ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى
ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لانه استدعاء الفعل مقدم عليه
اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته
كاعدام القديم وقلب الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات
ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرطه او وجود
مانع والجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله انه لا يقع او اخبر
بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون
التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره
وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير قدرة العبد في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر
والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه الجهل وهو انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل محال
وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع فاجيب بان علم الله بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان وعن كونه مقدورا لابي جهل

ومختار الملعنی صح تعلق قدرته بالقصد اليه غايته ما فی الباب ان الله لاحد له عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان

البقاء على الامكان الذاتی غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه فی الجواب الا انه دفع لما تقال

ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع وكل شیء من الواجب

والممتنع غير مستطاع ومقدور ولقايل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا استعلوم الا بعده وقوعه فان الله تعالى عالم

فی الازل بكل شیء انه يكون او لا يكون وح يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا

للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم ووقوعه وعدم وقوعه ويكفی فی الجواب ان الوجوب

او الامتناع بواسطة علم الله تعالى واخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن

باختياره وقدرته فی الايمان وعدمه وكذا فی الاخبار وقد يقال فی تقريره دليل الاشعری ان ابا جهل مكلف بالايمان

وهو تصديق النبی عم فی جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه فی انه لا يصدقه وهو محال فلزم

وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا يخلص الا بما قيل ان تكليفه

بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا خفاء فيه وعندنا

ای لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعری لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا

بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعری فی ان العبد مجبور فی افعاله لا اثر لقدرته اصلا وهو باطل بالاجماع اذ الاشعری وان قال

بالوقوع لم يقل بالعموم ثم ان عندنا يعنی ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبنی على انه يجب على الله تعالى ما هو

اصلح لعباده ولا خفاء فی ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبنی

على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده ما لا يطيقونه اصلا فيلام الترك بالقدرة ويستحقوا العذاب

وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقايل ان يقول

ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العذاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف

بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا

وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا فلا شك انه لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى

بل يثبت عدم الوقوع ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يعقل

بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف

هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع

هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك

يتحقق التكليف الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثانی ان معنى اشتراط

التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام فی

صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف

قبل الفعل والقدرة معه لانه قد ينفك ای قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فح لا يحتاج الى القدرة

وهذا مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب منع عدم حرج

قوله انما فسر الامكان بذلك لان البقاء على ای بقاء الامكان الذاتی غير مفيد لان الامكان الذاتی من غير ان يحتاج الى حد كونه مقدورا لا الى دخل فيه

فيعلم ان له اختيارا وقدرة صح

قوله يلزم وقوع التكليف بالممتنع ... ان الايمان ان كان التصديق ... التصديق بكل ...

غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا او بدونهما الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما

الا بحرج عظيم فی الغالب وفرق بين الغالب والكثير وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض

والجذام فان الاول غالب والثانی كثير والثالث نادر وهی ای القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا

من الله تعالى لان القدرة التی يمتنع التكليف بدونها هی ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات

قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى ومنة فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان

عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة فی الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفانی على الصوم

والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر فی هذه

الصور كما فی الحلف بمس السماء هذا خلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضی ولو سلم فهو فرق

المحلوف عليه اذ باعادة الزمان الماضی لا يصير الفعل الذی لم يوجد من الشخص موجودا فيه اذ لا يتصور وجود

الفعل من الشخص بدون ان يفعله فاما القدرة الحقيقية فقد اختلفوا فی ان القدرة مع الفعل او قبله فالمحققون على

انه ان اريد بالقدرة القوة التی تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهی توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد

القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرايط فهی مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها

ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعنی جملة ما يتوقف عليه كما فی فصل الحج والفسخ

فلهذا قال ان القدرة التی شرط تقدمها على وجوب اداء العبادات هی سلامة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة

لجميع شرايط التأثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرايط ضرورة ان الفعل

بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرايط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب

لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ولزم

ان لا يعصی بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل فی الزمان

المستقبل وامتناع الفعل فی هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافی كون الفعل مقدورا ومختارا بمعنى صحة

تعلق قدرته وارادته به وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق

قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وهذا سند منع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف

الا بالمحال لان فی الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفی الثانی تكليفا بتحصيل الحاصل او نقول جواب ثالث

عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القايلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء

المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء

كلام يعنی ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة

هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فيستغنی عن بقائها بل يكفی مجرد امكانها وتوهمها

واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء ابل للاداء

فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس فی الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما

المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم

فى النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره فى الخلف كما
فى الجزء الاخير من الوقت اذلا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره فى المواخذة فى الاخرة كما ثبت وبقى عليه
الواجبات فى حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلى يسقط معه الفعل قطعا ومن مهنا قيل لا فرق بين الاداء
والقضاء فى ان كلا منهما ان كان مطلوبا بنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا
لا لذلك يكفى توهم القدرة ففى النفس الاخير يبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره فى المواخذة وكذا الصلوة بعد
فوات القدرة تبقى فى الذمة لتوهم حدوث القدرة فان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤها
لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الالات التى هى وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافى
تفسيرها بسلامة الالات والاسباب على ما زعم المص والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اى يسر قدرة العبد على اداء الواجب
والاظهر ان يقال تيسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهى كرامة من الله فى الدرجة الثانية من القدرة
الممكنة ولهذا اشترطت فى اكثر الواجبات المالية التى اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء فى الزكوة فان الاداء
ممكن بدونه الا انه يصير به ايسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن
من الفعل واحدا انه كان شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود
لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود فى النكاح شرطا للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة
لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ كان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة
واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلة لان اثر العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر
بدون القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان
ويتصور بدون اليسر فلا تجب يعنى بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب
لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعى واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل
ففى صورة الاستهلاك بان ينفق المال فى حاجته او يلقيه فى البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغى ان لا يجب الضمان فجوابه
ان اشتراط القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدى عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه او نقول
يجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدى وردا لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير
وفى هذا الكلام ما فيه يعنى ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفى ملك قدر المؤدى فكيف
يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والالات
والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول
الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء دون شرط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء
الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء فى اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء
بل ربما يكون ايتاء الزكوة الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب
لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فما بقى من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب فى واجب واحد
لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغى ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة

الميسرة التى هى وصف النماء لا لفوات الشرط الذى هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل
ينتفى بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة فى هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة
الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع لا صدقة الا عن ظهر غنى اى
الا صادرة عن غنى والظهر مقحم فى ظهر الغيب وظهر القلب وهو كناية عن القوة اذ المال للغنى بمنزلة الظهر الذى عليه
اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفى الوجوب
لا لنفى الوجود اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير وله يصير المرء اهلا
للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر فى الزكوة ليس هو الاغناء
الشرعى بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعى ولذا حمل المص بن الاوتاح
وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن
يتوقف على الغنى الشرعى لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكابدة الحاجة فلا يدخل
اهلية الاغناء المامور به من الغنى الشرعى لئلا يؤدى الى الجزع المذموم فى الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين
هذا الحديث وبين قوله عم افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر انه لا تنافى
بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عم خير الصدقة ما يكون
عن ظهر غنى فوجه الجمع على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذى اختص بتاييد وتوفيق الحق فى الصبر على شدة
الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت
عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضى الى ابطاله بالمن والاذى وان كان غنيا
وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور ولا حد له اى للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان
والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو الاعم من الفقير المقابل
للمسكين يعنى من له ادنى شىء لو لا انه التخيير يعنى ان التخيير الكامل وهو التخيير فى الصورة والمعنى بان يكون بين
امور متماثلة فى المالية كما فى صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه لا بد من
الاداء البتة لان حالة كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز فى العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق
الا فى آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به
العجز فى الحال مع احتمال ان يحصل القدرة فى الاستقبال حتى ان تحقق القدرة انما هو بملك الرقبة او غيرها لا القدرة
الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق
الا ان المال هنا غير عين لهذا الحنث الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب فى الكفارة يعود بعد هلاك المال
باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود فى الزكوة فيكون دون الزكوة والاعتراض على قوله يشترط بقاء القدرة
الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب العسر يسرا والا فانه يؤدى الى فوات اداء الزكوة منها اذا اخر اداء الزكوة خمس سنين
ثم هلك المال وثانيا بانا لا نم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء
مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة تيسر وبقاؤها تيسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات فى صورة

مثلا المال ولا يحرز ورثي ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال صحة ملكا ويدا وانما حق الغير في ان يصلح
محلا للتسليم فيه اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فعلم حبس هذا المحل لتؤدي من محل آخر ولا يضمن الا يرى ان منع المشتري
الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار للاكثر
حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الكل ان معنى انقلاب اليسر الى العسر ان وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة
فلو اوجبنا على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضييق فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه عقلا
وانما يصير اليسير عسيرا وبالعكس فلينامل انه اليسير للكل عسير

فصل في تقسيم المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو
الوقت بخلاف ما سبق من التقسيمات الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حاله للمامور به في نفسه
فلهذا جعله فخر الاسلام في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى اي لا بد من ذكر هذا التقسيم
وايراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل الاحكام التي عليها يبتني عليه ادلة عامة القواعد الكلية والجزئية
في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام
مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء
كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت
لا محالة اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب الكرخي الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على
التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متاخرا عن
ذلك الوقت فالمصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقيد بالحال لا التقيد بالاستقبال فالتراخي عنده اعم من الفور
وغيره وذلك لانه لا استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة
فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر وكان للمعارض ان يقول جاء للفور
والتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعوا بان الفور امر زائد يثبت فيحتاج الى القرينة
بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي
بالمعنى المشهور ولا دلالة في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة او لا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارات
والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق
كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق
وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا للوجوب وقسم الموقت مشكل
حق التقسيم ان يقال الموقت اما ان يفضل وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته و
اما ان يكون سببا كصوم رمضان اولا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان
يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس اما وقت الصلوة المؤكد
من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود
والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدي اي زمان يحيط به ويفضل عليه وهو
ظاهر وشرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء والمامور به في وجوده وليس شرطا للمؤدي

لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدي يستلزم
شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكره قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بيّن حتى يستغني عن ذكره وايضا المقصود بيان ان كلا من
الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدي اي لزوم تلك
الهيئة وترتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد وربطا للاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرى
مع ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى والحاصل
العبادات تجب لاجله فهو نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة يفيد الظن لا القطع لقيام
الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة
علي رضه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى ولتغيرها اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل
ويكره في اوقات مخصوصة ويفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان
يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية ثم يرد عليه ان المتغير هو المؤدي او الاداء
والمدعي سببيته لنفس الوجوب فهو لتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء
امارة كون المدار علة للدائر فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة
على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة
تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف
على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه
عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا لسببيته
لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت
باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الاداء لا النية
ترجح جانب السببية كالمشترك دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان هنا وجوبا
ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم
وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهر اللفظ الدال
على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة
المستجمعة لجميع شرائط التاثير التي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اي ولكون
الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب
وهو جبري لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه الاسباب وسلامة الآلات فتعين
ان تكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة
ولذلك لم تشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر او وجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة
الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان
الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل

والعقاب في الاجل لمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب
بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل
من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض
او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع [illegible] فذهب الجمهور الى ان الفعل في
الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى
هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء
لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية
المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم
الى ان لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده
وانكاره وادعى ان لا معنى له غنيه عن البيان فان الصوم مثلا اسم لما هو امساك عن قضاء الشهوتين في نهار اسد
والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء
الامساك وكذا الاكل فاعل كالاكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والاخر اداؤه وهذا مكابرة عظيمة
ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شيوخ
القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل معان ورائها
فبالسبب يجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي يحصل تلك المعاني بها وهو ان يكون
التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال
النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر متعلقا باختياره الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في
الشهر كان الصوم واجبا فيه وان تأخر الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدها بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال
والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما وضع في بيت الصبي مال مغصوب واما المتأخرون
الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال
الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك
في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك المتصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل تبقى على حاله وكذا في الواجب المالي اصل
الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه
ذلك اقيم مال معين من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب ولهذا قيل
قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والكلام ان اشتغال
الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز
ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال يوجد
في ذهن زيد مثلا ثم تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب

المص الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه
ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب
ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة
وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة للشئ [illegible] انهما في المعنى
ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني ففي صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة
المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها منهم في الحال غير لازم
لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي ففي الشرع اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه
يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد
بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع
الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس
بمشروع وبعدها لا يلزم الوقوع بلا لزوم الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية
من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع
الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء فكان بينهما فرق فيعتبر التعبير عنه فان المعذور
يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن
عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء
المال في زمان بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا ولا اداء عليهم لعدم
الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع
يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين ولا بد للقضاء
من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني
على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه وينتقل الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات
وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة
الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط لما ذكرنا من عدم
الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه كل شئ غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان
السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما انه لا بد من سبب وكل شئ غيرهما لا يصلح للسببية واما الانعقاد الاجماع على
ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب وللقائل ان يمنع عدم
الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه
والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم
بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها
يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عم كان مبعوثا الى الناس كافة

وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد صرح بذلك كالامر بحمل بوامر
بقتال المشركين اذا بدأ قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اى اذا امنتم من الخوف فصلوا ابلا ايماء
فان المراد بالسبب الداعى لا الموجد المؤثر فى حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية حتى لو كان السبب
بهذا المعنى ان الوجوب ملزوم وما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذى
يستدعيه السبب ايقاعا او عدم ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب ملزوم الايقاع ووجوب الاداء ملزوم
ايقاع الايقاع وفى هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب
لا وجوب الاداء ثم ان كان الوقت لا خفاء فى ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت
حتى يقع اداء فى اى جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه نوى بنية الفرض والاداء
ولا يعصى بالتأخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما سيأتى والا فالبعض
اذ لو كان هو الكل لزم تقدم السبب على المسبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احدالامرين
فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الاول والثانى وهو الثانى وان وجبت فى الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب
الذى هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته
منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضى الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثانى ثم ذلك البعض لا يجوز
ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجب على من صار اهلا للصلوة فى آخر الوقت بعد ما يسعها والاول
بط بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء فى اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل
هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف فى ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين
الاول ولا الاخر فهو الجزء الذى يتصل به الاداء ويلى الشروع فيه لان الاصل فى السبب هو الوجود والاتصال
بالمسبب فلا حاجة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضى فان قيل المسبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء
حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود اعنى الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطته فيعتبر
الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين للسببية لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذى يليه وهكذا
الى الجزء الذى يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء التى مضت من الاول الى
الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء
القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له
حتى ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم اتصال الاداء وانما المنتفى
عنه تقرر السببية وهذا لا ينافى الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن بعد
السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على
الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وهذا اى صلوة العصر الى ان غربت الشمس اى قبل فراغه
منها على ما صرح به فخر الاسلام ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فاسدا قلنا
لما كان الوقت كله ما لم يثبت فى موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للكل وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل الوقت

متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء ثم الفساد الذى يتعذر الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة فى
جميع الوقت هو حروج الوقت كالغروب فى العصر مثلا ووجه تعذره ان ليس فى وسع العبد ان يقع فراغه
من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن
بخروج الوقت ولما كان فى تعذر ذلك نوع خفاء توهم بعضهم ان المراد بالفساد هو وقوع بعض الاداء فى
الوقت الناقص ولا يخفى انه لا يتم الجواب الا بان يقال ولما لزم هذا الفساد اى النقصان لم يفسد الصلوة
بخروج الوقت لان لم يرد بان الفساد على النقص لا يفسد وح يشكل بالفجر وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر
يخرج الى ما هو وقت الصلوة فى الجملة بخلاف الفجر او بان فى الطلوع دخولا فى الكراهة وفى الغروب خروجا
عنها واما جواب المص ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر على
ما مر فعند الاتيان بالعزيمة اعنى شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ
الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذى قبل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء
الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذى يلاقيه ويحل لادائه وعلى هذا لا يرد اصل السؤال فى العصر الممتد لان الجزء الذى
لحقه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت فى حق القضاء اذ فى حق الاداء
السبب هو الجزء المترتب واحدا فواحدا اذ لو كان السبب فى حق الاداء ايضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب فى الوقت
ولم يأثم المكلف بالترك فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه
فى وقت الكراهة فان قيل السبب هو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغى ان يجوز ذلك قلنا لما
صار دينا فى الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها
بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا
يجب القضاء كاملا على من صار اهلا فى آخر العصر كما ذكره الامام السرخسى وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء
كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد ثم وجوب الاداء بسبب آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه
الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمصلى فى اول الوقت
لا يكون آتيا بالاداء الواجب وبالمأمور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء كالصوم ومن حكم هذا القسم وهو
ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد
نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوى ذلك وهذا ابلغ بطريق الاولى وذلك لان تعيين
الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا الى اختيار فعل فيه رفق وليس
ذلك بتعيين جزء انما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار فى تعيينه فعلا بان يؤدى الصلوة فى اى جزء اريد فيتعين
بذلك الفعل ذلك الجزء وقت الفعل كما فى خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام
لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيتعين هو الواجب بالنسبة اليه وفى هذا
اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب فى الموسع هو الاداء فى جزء من الوقت ويتعين بفعله وفى المخير احد الامور
ويتعين بفعله لا كما يقال فى الموسع يجب فى اول الوقت وفى الآخر قضاء او يجب فى الآخر وفى الاول نفل يسقط القضاء

واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء فى وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا لمجرد
وقوعه بعد الوقت ذلك وقيل فى ذكر طريقة الخلاف وغيره فى ان المذهب هو انه لو شرع فى الوقت الظهر
او العصر او المغرب او الع ثم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت
بالاداء بدونه هذا الفساد ممتنع فى العصر دون الفجر بلا اشكال

ثم الفساد الذى يتعذر الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة فى جميع الوقت هو خروج الوقت كالغروب فى العصر مثلا ووجه تعذره ان ليس فى وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل اليقين بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت منه حفظ

وجه تقدم تمام الجواب ح انه لما لم يتعذر الاحتراز عن الفساد عنده وذلك البعض ولزم النقصان بوقوع بعض المشروع فى الوقت الناقص وكان الاحتراز ممكنا وقد حصل بالغروب فى العصر الممتد لزم ان لا يفسد العصر بناء على زعمهم فاجاب بانه لا لزوم بهذا الفساد فتأمل

فيه اشارة الى ان الفجر كل وقته كامل والنقصان انما هو بعد خروج وقته وان العصر فى آخره نقصان لان ما قبل المغرب من وقت العصر

فما وجب كاملا ادى كذلك وما وجب ناقصا ادى كذلك فما وجب كاملا فى الجزء الكامل لم يؤد ناقصا فى الجزء الناقص لاختصاص الكل بمحله وكذا العكس فتأمل

وفي الجزان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد اد الواجب بالنسبة الى كل احد شئ آخر وهو ما يفعله اد الواجب واحد معين
لكنه يسقط به وبالآخر لانه اي الصوم يقدر بالوقت يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه ويعرف به اي علم مقدار
الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار واما التوقيت به بمعنى دخوله في توقيت الصوم على ما ذهب اليه المص فلا دخل له
في المعيارية الا بتكلف ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاخبار بكون الموصل مشعرا بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لذلك بخلاف
قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهران من ههنا شرطية فيكون دليلا على السببية اولى ولنسبة الصوم الى الشهر كقولنا
صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لانه معنى الثبوت بالسبب سابق
على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار فافهم الوجوب
الذي هو وجود شرعي ومفضي الى الوجود الحسي مقامه ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب هو الوقت واما الخطاب للاجماع
او لعموم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت
ثم المختار عند الاكثر ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع
عند طريان الناقض كالصلوات في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه
وذهب الامام السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو العام من النفس والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان
السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن
قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزم القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم
جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا يستدعي جواز الاداء فيه كمن اسلم
في آخر الوقت وايضا قوله صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها
وهو شهود الشهر ولا وجه للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها
امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق
كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لم يرخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه اي في حق
المسافر بل في حق ادائه وتسليم ما عليه عنه كشعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس كذلك لانه
شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان وهنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض
وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على
مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع
الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت
كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الكلي بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير عنده كشعبان اذا تحقق منه
الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر وفي هذا الكلام نظر وجوابه ان الكلام في
المرض الذي لا يلحق معه الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر
بلا خلاف على ما يشير به كلام الامام السرخسي في المبسوط من ان قول الكرخي معدوم الفرق بين المسافر والمريض هو
اوما اول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض وقال زفر عطف على قوله يقع عنه ابي يوسف

وهذا ابتداء تفريع لكن على تعين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره
النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان دينا باعتبار
ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد يقع عن المأمور كرد
الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصده بغير ما وجب
عليه او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب
لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل اينا ما في درهم
الى الفقير بنية التذكر لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة او الفقير المديون او الكلام الزامي والجواب
ان تعين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكاته عليه لانه حينئذ يكون جبرا لعدم اختيار
العبد فيه حرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله وهو فرع العادة الا العادة
باختياره فان قيل فما معنى تعين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه
الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا
قربة بدون القصد فان قيل فإذا كان تعلل المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلت
لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع التطيع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض
بان الامساك اختياري لا جبري انما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من
جهة انها عبادة تصلح ان تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله لا عوض عن الفقير وذكر الامام
السرخسي ان معنى القصد حصل باعتبار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا
لا يملك الرجوع وقال الشافعي رحمه الله لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة على العبد لزم تعيين
نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى
وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا لا يحصل ثوابا فكما لا بد لعبورة الفعل من النية كذلك
لا بد لعبورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتعيين لا لنفي الجبر واثبات القصد
واما تأدي فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع
او واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا لا نم وجوب التعيين الا انا لا نم انه لا يحصل
التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلنا يا انسان تعين
هو للاحضار ولطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض وتوجب مطلق الصوم تعين
هو للايجاد ولطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطأ في الوصف بان
ينوي النفل او واجبا آخر كما لا يتأتى زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف
وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم
فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي
بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود

فبطلان احدهما بطلان الاخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل
لجواز ان يوجد مع وصف اخر كالفرض هنا لم الخفا راجعة الى اعتبار الشارع فلم ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف
النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو نفل لكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض
لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب
عن اصل السؤال بانا لا نم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه
ويثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه
توجه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل
العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فبنية النفل او واجب اخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر واذا لا اثر لهذه النية
اللازم ليس بلازم كالمولود الذي يتصف بالاخوة وان لحق الناس انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا اخر حتى كان لا
فيفسد الكل لعدم التجزي لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجودي فيفتقر الى صحة جميع
الاجزاء لانه جهة بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في باب العبادات احوط والنية المعترضة بمعنى ان اقتران النية
بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقدم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى
الغروب ولا يطرا عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة تجعل باقية الى اخرها واما النية المعترضة
في خلال الصوم فلا تقبل التقدم على ما مضى من الامساكات لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تعذر حقيقة كالنية في خلال الصلوة
لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض
اجزاء اليوم متحققة تقديرا لان النية المتقدمة التي لا يقارن شيئا من اجزاء اليوم يعتبر مقارنا لها تقديرا ولا خفاء في
انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن تجعل النية بالليل افضل
لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده
في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على الفعل كان عازما عليه ما لم ينو خلافه ولم يعزم
على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا لان المنقضي يجعل كائنا تقديرا فكذلك الاتي لانه
بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات
في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر
بالنية بمنزلة اقتران الكل لكنه ان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا
بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها بالصوم فان صادفت نية في الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل
لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من جهة
ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل والطاعة قاصرة في اول النهار لعدم مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد
الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج لخروج العادة لا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى
وفي التاخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقدم عام في حق الجميع وضرورة التاخير يختص بالبعض وفي بعض الاحيان
وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سوينا في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه كالعام

في مواضعه وضرورة التاخير ليست من النادر الذي لا يبتنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة
الى ضرورة التقدم فان قيل ضرورة التاخير لا تحقق فيما قبل نصف النهار بل في الاوان فيما قبل نصف النهار بترك الكل الى
خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم
واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس
واما نصف الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم
يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي خلافا للشافعي رحمه الله المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتاب انه يجوز
النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم بنال ثواب
صوم الجميع لمن ادرك الامام في الركوع ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم رجب وصوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم
وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار للسبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت لذلك
الصوم حتى يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتادى بنية واجب اخر لان تعين الوقت المنذور انما حصل
بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما
هو حق الشارع وهو الواجب الاخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذر في امثلة
القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى
نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب انما
السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما براسه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث
الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني متعين الوقت
وقد بينوا حكمه اقتصروا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لان تعين
الوقت في المنذور المعين شرطه وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك ان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا
والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطه
الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما يؤمن انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه
شرطا او غير شرط واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح
النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان
فيكفي اقتران النية بالاكثر وحقيقته ان الامساكات الغير المقترنة بالنية يكون موقوفا لاجل ما هو مشروع الوقت
وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من
المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعينا ته انصرفت اليه والا فلا فصح
الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات واما القسم الرابع من الموقت فلوقت الحج
فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه
الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في
عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى

وقد وجدت فيه التفرقة بينهما بالعدوام وعدمه وكذا بالخصوص والعموم ولا يخفى على الفطن ضعف هذا الجواب مجيبي

لو اتى به فى العام الثانى كان اداء بالاتفاق لوقوعه فى الوقت الا انه عند ابى يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام
الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله يجوز تاخيره عن
العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت فى الصلوة
وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فيثبت الاشكال فان قلت كلامهما فى هذه المسئلة اشكال
من وقت الحج لانه لا يتضيق الواجب فى العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابى يوسف يتعين ان وقته العام
الاول لا جميع العمر فكيف يكون فى العام الثانى اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد يعلم ان وقته جميع العمر
فكيف ياثم بالموت فى العام الثانى قلت حكم ابو يوسف بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز
اداؤه فى العام الثانى وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال فى بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا ياثم بالتاخير
لو مات فى العام الثانى فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح فى الاعتبار هو المعيار
عند ابى يوسف والظرف عند محمد اخره اى عن الفوت يعنى ان التفريع مما يثبت بعارض خوف الفوت لانا
اصل فاثر التعيين انما يظهر فى حرمة التاخير وحصول الاثم لا فى اسقاط شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض حيث
فانه امر اصلى ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره فى الاثم وعدم جواز النفل جميعا لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا
من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعنى ان كل واحد من الوقوف والطواف
والسعى والرمى لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس
واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اى فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم
اللازم على عدم الملزوم والثانى استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت
ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل فى ذلك فذكره فى مضمون الشرط ليس كما ينبغى فصل
فى ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو غير مذكور فى اكثر اصول مخر الاسلام فى بيان الاهلية حيث قال الكافر
اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة
لم يكن اهلا لوجوب شئ من الشرائع التى هى الطاعات وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بانه لما كان
اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقدم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة
فلم يصلح ان يجعل شرطا لما هو مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهى عنها
فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو
ان حصول الشرط الشرعى لصحة الشئ كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط فى التكليف
بوجوب اداءه ام لا ثم صور المسئلة فى جزئى من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة
فى حق المواخذة فى الاخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يواخذون بترك الاعتقاد ولان موجب الامر
اعتقاد اللزوم والاداء واما فى حق وجوب الاداء فى الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء
واجب عليهم وهو مذهب الشافعى وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب
القاضى ابو زيد والامام السرخسى وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر

ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف فى انهم هل يعاقبون فى الاخرة بترك العبادات
زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كما فى الميزان وهو الموافق لما ذكر فى اصول الشافعية من ان تكليفهم
بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المواخذة على ترك
الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب لقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين اورد هذه الاية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات فى حق المواخذة فى الاخرة على ما هو المتفق
وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المواخذة فى الاخرة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثانى
بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل
فان قيل لا حجة فى الاية لجواز ان يكونوا كاذبين فى اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تكذيبهم
كما فى قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكونوا الاخبار عن المرتدين تركوا الصلوة حال ردتهم
قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان فى الاية فائدة وترك التكذيب انما يحسن
اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما فى الايات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا تخصيص له بالمرتدين
واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة فى فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق
بالشرط هو الاداء والاعلام لا نفس الفرضية ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير
الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المامور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا
وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعنى الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب
فان قيل الايمان راس الطاعات واساس العبادات فكيف يجعل شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا
قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحر بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة
فيه الا انه يثبت فى ضمن الامر بالفروع وليس فى سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثانى للفريق
الاول يعنى ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة
واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المواخذة لا يستلزم الخطاب بالعبادة فى حق وجوب الاداء فى الدنيا اذ لا يلزم المواخذة
على ترك العبادة بل هو محل النزاع وانما المواخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر وهذا معنى كانت
بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما يبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند
الشافعى انما هو لسقوط تعلق الخطاب فى حق المؤدى لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الاية هو عند الشافعى محمول
على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الاية وهو مسئلة حمل المطلق على
المقيد عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعى بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس
مبنيا على الخلاف فى كون العبادات من الايمان والاستدلال الصحيح لا يقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا فى السيئات ونزل العموم من الحسنات وقد يقال ان النزر من الاعمال فيبطل
بالردة فصل النهى هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء
والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق فى الامر النهى المتعلق بالافعال

المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة
على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق ونعني بالشرعي ما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض بان
مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف مع عدم توقف على شرع اجيب بان المستغني عن الشرع هو نفس
الفعل واما وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرائطه ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد
بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسي ايضا وصف كون الزنا والشرب معصية
لا يتحقق الا بالشرع فغيره المحض ما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث
لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولا الحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل او ان
وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع
لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا
فينهى الله عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح
لعينه اي لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو غير القبح
لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة
على القبح لعينه وقال الشافعي رح بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع
بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل
بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مثالا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك
او ارتفع ذلك الوضع فمنهم من حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي
والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان
مجاورا له فصحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة رح وباطل عند الشافعي رح وان لم يدل الدليل على ان قبحه
لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة صحيح باصله لكنه فاسد بوصفه لعدم الدليل
على ان القبح لوصفه قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد رح في باب الرد على من زعم ان الطلاق
لغير السنة لا يقع ان النبي عم نهى عن صوم يوم النحر انما ما نهى عما يتكون او عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال
للاعمى لا تبصر وللادمي لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون
العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان
ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى
ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعمل في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وما
وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عم
دع الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نم احتياجه
الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس
الامساك والدعاء والمرفصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه

الشرعي وذكر صاحب العقول ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع وبالنهي امتنع
الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم
وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع
لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته
والفعل المخصوص بدون اعتبار الشارع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل والجواب ان لا حقيقة للصوم شرعا
الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر
بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل
على الصحة لكان المنهي غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي
عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصلوة والصوم الشرعيان لا الامساك والدعاء
وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي
ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا فيقال
صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال
منع الممتنع بغير هذا المنع كما لا يحصل تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل ولان النهي جواب عن كلام
الخصم لا الاستدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح يقتضي النهي لكنه لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول
بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى
في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب
وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان
يكون المنهي عنه بهذه الصفة فنثبت على الوجه الذي ادعيناه يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان
ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح لغيره وهو لا ينافي الصحة فيكون مما فيه على المقتضى وهو القبح
وعلى المقتضى وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم
اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا والبعض هم اهل المذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم واحمد ومالك في احدى الروايتين
الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال سقط الطلب عندها لا بها
بمعنى لا يجب القضاء والمختار انها تصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي لا يجوز ان يكون مامورا
لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المامور به فهو محال اذ الماتي به لا يكون
الا معينا وهو غير المامور به ضرورة مغايرة المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به
وافراده فلا نم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المامور به وقولكم هما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المامور
والمنهي عنه لذاته واما المامور به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلا نم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر
والنهي وليس كذلك بل تجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخط
في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا لكونه في ذلك المكان هذا الجزء القبح يكون قبيحا لعينه اي

متناهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه تسلسل الكلام اليه ويلزم التسلسل اي وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج اما ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبح لعينه وان كان داخلا فيه تسلسل الكلام الى قبحه فنعم من هذا لك تبين بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب من جزئين احدهما حسن لعينه والاخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن لازم للوجود والقبح لازم للعدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها امرا مطلقا اي من غير قرينة على انه مطلوب به للغير لما تادى بها المامور به فكما ان الرابع هو ما يكون منهيا عنه لذاته وما مورا به بالوصف فلا يتادى به المامور به مطلقا لانه ينتفي الحسن لذاته

وعندهم اي عند الشافعي الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات الصحيح بمعنى عدم سقوط المطلوب به في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره ام لا لان صحة الاجزاء والشروط كافية بمعنى هذا الجانب يتقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل في الصلوة مجاورا والصوم وصفا لازما كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فينبغي اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن يصفه الفساد والحرمة فالشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام والربا اي كالبيع بالربا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض يستحق بعقد المعاوضة لم يعطف على البيع بالشرط لا على الشرط والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط غير الآلات التقابلية فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الادمي ويجري فيه الشح والظنة وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد التوبة وقهرا للنفس بمخالفة هواها وتحريضا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة الالم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان ثمنه لازما خارجا او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا ثم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين الحركة وبالعكس وفي الطريقة المعينية ان النهي ورد عن العموم فيحمل في غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره او لوقبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم ادل دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان

الصوم في هذه الايام ترك المفطرات الثلاث وللاجابة لكن من حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لانه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لا يصح صوم هذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا لكن صح النذر به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه والايجاب على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لا يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة كما لو قال لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او يوم حيض واما ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه غير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين ولهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز الاكل لانه لا يمكن التمييز بينهما واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يقضي الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضي انما لزم لابقاء ما انعقد لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان بعد ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه يتعارض فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعا عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا للمعصية بمعنى ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليها المضي فيها فلزم القضاء وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتادى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الاخر والاخر مقصودا واصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع ثم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اضعف من المبيع لان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن واما البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام

وكذا الى مثل بيع المضامين والملاقيح والنكاح بغير شهود فى البطلان لا فى ان النهى فيه لذاته اذ لانهى ههنا لان قوله ع م لانكاح الا بالشهود نفى لتحقق النكاح الشرعى بدون الشهود وان ثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر فشبهة العقد وهى وجود صورته فى محله لا لقيام النكاح ولما كان مظنة ان يقال ان هذا النفى فى معنى النهى كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق واتضا قد ورد النهى عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جواب اعم واتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وانما النهى يثبت الحرمة فينتفى الحل اجماعا فينتفى مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما هى لاحكامها ولا حكم لا لزوالها بخلاف البيع فانه شرع للملك فاشعا ... حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره فى الحال اعنى زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فلم لم يبطلا بالنهى ضرورة ان المنهى عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبنى عليه ونفس المنهى عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهى عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر فان قيل لما تم السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهى ان النهى عن الحسى يقتضى قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب والاستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسى نهى عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغى ان يجعل السؤال ابتداء الشكال وهو ان المنهى عنه فى الصور المذكورة فعل حسى لا دلالة على ان النهى عنه لغيره فكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه والمشاهد القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا فيلزم ان لا تكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور مفيدا للنتيجة من تعرض للمقدمتين المتقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استثناء المنع بالطلاق والظهار المستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما فى الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد فى هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار الكلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع وبنيه على فساد ما توهم من كون الطلاق فى الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاثار المطلوبة به ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة فان المعصية لا توجب البغى تاكيد وزيادة دلالة على ان حرمة الافعال المنهية ينبغى ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وهو ما اشار اليه قوله تعالى وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليها الاجماع الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عم ناكح اليد ملعون ثم استدل منه الى من الولد الحرمة الى اطرافه اى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات الا انه ترك فى حق البنات ضرورة اقامة النسل لا سقطت حقيقة البعضية فى حق ادم ولهذا صرح بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام وثم تفسيره بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطى وابنائه لا تتعدى الا الى الام حتى لا تحرم ام الزوجة او جدتها على اب الزوج او جده فان قيل يجب ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه لوجود البعضية فاوجه تقديرها الى

الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط فى الرحم بماء المراة ويصيران شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطى واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تتعدى البعضية منه الى الواطى والموطوءة باعتبار انه جزء من كل واحد منهما قد صار جزءا من الاخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكان كل منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك فى حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفى حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمى ضعيف فلا يعتبر فى حق الاباعد والاسباب معناه ثم تتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر فى السبب كالوطى مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عليه لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطى حرام لا يقال هو مخلوق من ماء بين امتزاجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع فى محل غير مشروع ولهذا قال عم ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا نسلم لا يتصف امتزاج الماءين وانخلاق الولد بكونه حراما وحلالا وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة فى امر الدين والدنيا فيكون ذلك دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التى يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك فى المغصوب بناء على ضرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلت ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعى هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا للحكم الشرعى يكون حسنا لحسنه وان قبح فى نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل متقدم وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق فى الزوائد المنفصلة التى لا تبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة به والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كما فى التيمم لا بدل مقابلة كما فى البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الابق قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل عنه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء لكن لا يدخل فى ملك الغاصب يعنى ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فهنا مزال كما لو وقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل فى ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغى ان يكتفى بذلك فى جميع الصور اذ به يندفع المحذور اعنى امتناع اجتماع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله فى ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل فى الاموال المملوكة ولان اللزوم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما فى المدبر كيلا يبطل حقه او هو اى ضمان المدبر فى مقابلة ملك اليد يعنى ان الضمان فى الغصب فى مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلى الواجب الرد المتقوم الا انه عدل عن ذلك فى المدبر لتعذر انعدام الملك فى العين فجعل بدلا عن النقصان الذى حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند امكان ايجاد شرطه

اعنی علیک العتق کما فی العتق ولا یجعد بدلا عنه عند عدمه کالمدبر وام الولد وأما الاستیلاء یعنی لانم انه لا دلیل

علی کون الاستیلاء منهیا عنه لغیره فان الاجماع علی ثبوت الملک بالاستیلاء علی المال المباح وعلی الصید دلیل علی ان

النهی عنه لغیره وبمصادفة المحل اعنی کون الشیء محرم التعرض مختصا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموال التاجر ثابتة

فی زعمهم لانهم یعتقدون اباحتها وتملکها بالاستیلاء فکانوا فی حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم یبلغه

الخطاب من المؤمنین فی زمن النبی علیه السلام فیکون استیلاؤهم علیها کاستیلائهم علی الصید ولما کان مظنة ان یقال

لا نم ان العصمة غیر ثابتة فی زعمهم بل هم یعرفون ذلک وانما یجحدون عنادا اشار الی جوابه لکن وهو ان العصمة

انما یثبت ما دام المال محرزا بالید علیه حقیقة او بالدار وبعد استیلائهم واحرازهم ایاه بدار الحرب قد زال الاحراز

الذی هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم یبق الاستیلاء محظورا والاستیلاء فصل ممتد الحکم الابتداء فی حال البقاء فصار بعد

الاحراز بدار الحرب کانه استولی علی مال غیر معصوم ابتداء فیملکه کالمستولی للصید وسقوط العصمة لیس لمعنی عنه

لذاته ولا لجزئه بل لمجاورة علی الحقیقة

فصل اختلفوا فی ان الامر بالشیء هل هو نهی عن ضده وبالعکس لیس

الخلاف فی المفهومین للقطع بان مفهوم الامر بالشیء مخالف لمفهوم النهی عن ضده ولا فی اللفظین للقطع بان صیغة الامر

افعل وصیغة النهی لا تفعل وانما الخلاف فی ان الشیء المعین اذا امر به فهل هو نهی عن الشیء المضاد له فقیل

انه لیس بنفس النهی عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقیل نفسه وقیل یتضمنه ثم اقتصر قوم علی هذا وقال آخرون ان النهی عن الشیء نفس

الامر بضده وقیل یتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشیء نهی عن ضده فمنهم من عمم القول فی امر الوجوب والندب

فجعلهما نهیا عن الضد تحریما وتنزیها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهیا عن الضد تحریما دون الندب ومنهم

من خص الحکم بما اذا اتحد الضد کالحرکة والسکون ومنهم من قال انه عند التعدد یکون نهیا عن واحد غیر معین الی

غیر ذلک من الاقاویل علی ما بین فی الکتب المبسوطة والمختار عند المص ان ضد المامور به ان کان مفوتا للمقصود

یکون حراما والا یکون مکروها وکذا اعدم ضد المنهی عنه مثلا اذا تعین زمانا وجوب المامور به فالضد المفوت له

یکون حراما فی ذلک الزمان سواء اتحد او تعدد وحتی لو امر بالخروج عن الدار فبای ضد یشتغل من القیام والقعود

والاضطجاع فی الدار یکون حراما لتفویت المامور به لکن التحقیق ان حرمة کل منها انما یکون من حیث انه من افراد

ضد المامور به وهو السکون فی الدار کالامر بالایمان یوجب حرمة النفاق والیهودیة والنصرانیة لکونها من افراد

الکفر وفی النهی عن الشیء لا یجب الاضداد واحد ذکر القیام مثلا لحصل بکل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا

الکلام ان وجوب الشیء یدل علی حرمة ترکه وحرمة الشیء تدل علی وجوب ترکه وهذا مما لا یتصور فیه نزاع ومعنی

معنی النهی یعنی ان قوله ولا یحل لهن ان یکتمن وان کان ظاهره اخبارا عن عدم حل الکتمان الا انه فی المعنی نهی عن

الکتمان فیقتضی وجوب الاظهار لئلا یفوت عدم الکتمان المقصود بالنهی وقوله والمطلقات یتربصن ای

یکففن ویحبسن انفسهن عن نکاح کفو ولحی الکفو فیقتضی حرمة التزوج لکونه مفوتا للتربص والنهی عن عزم عقدة

النکاح یقتضی وجوب الکف عن التزوج وهذا ایضا متفرع علی ان النهی عن الشیء یقتضی وجوب ضده المفوت

لکن الاول الا ان فیه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج کفو وطئها وفرق القاضی بینهما یجب علیها عدتان

وتحتسب بما تری من الاقراء من العدتین وعند الشافعی یجب علیها استیناف العدة بعد انقضاء العدة الاولی لانها

المامور به بالکف وذکر المص تقدیر الرکوع الذی هو الکف کتقدیر الصوم الی اللیل ولا یتصور کفان من شخص احد

فی مدة واحدة کما لا صومین فی یوم واحد فاجاب بان المقصود بالامر بالعدة لیس هو الکف بل الحرمات من النکاح

والخروج لانها کانت ثابتة حال النکاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع الغی ثبوت الحکم بعد انعقاد السبب

الی انقضاء المدة اذ لو کان المقصود هو الکف لما کان الخروج او النکاح حراما فی نفسه فلو تحقق ینبغی ان لا یاثم

الاثم بترک الکف لا بالخروج والجماع ولما کان المقصود هو الحرمات والترک تداخلت العدتان اذ لا امتناع

فی اجتماع الحرمات فیجوز ان یثبت حرمة الخروج والتزوج موجلا الی انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمی العدة

اجلا والآجال اذا اجتمعت علی واحد او لواحد انقضت بمدة واحدة کما فی الدیون بخلاف الصوم فان الکف

رکنه المقصود بالامر ولا یتصور اتصاف الشیء فی زمان واحد بفعلین متجانسین کجلوسین قوله والمامور به

بالقیام تفریع علی ان ضد المامور به اذا لم یفوته کان مکروها لا حراما فان قعود المصلی لا یفوت القیام الا

لجواز ان یعود الیه لعدم تعیین الزمان حتی لو کان القیام مامورا به فی زمان بعینه حرم القعود فیه وقوله لا بطلان

معناه لا تفسد لان عدم البطلان لا یدل علی عدم الوجوب لان ترک الواجب یفسد الصلوة ولا یبطلها قوله

والمحرم تفریع علی ان ضد المنهی عنه اذا لم یفوته کان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهی عن لبس المخیط لجواز ان

مع احرامه وعدم ضده اعنی عدم الرداء والازار لیس بمفوت للمقصود بالنهی اعنی ترک لبس المخیط لجواز

ان لا یلبس المخیط ولا شیئا من الرداء والازار فیکون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا یقال ضد لبس المخیط

ترکه اعم من ان یلبس شیئا آخر او لا وعدم الترک یفوت اللبس ضرورة لانا نقول هذا مبنی علی اعتبار اتم من ان ضد

القیام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترک القیام وضد لبس المخیط هو لبس غیر المخیط وهو الموافق لاصطلاح

المتکلمین من ان الضد یکون وجودیا قوله والسجود تفریع علی اصلین مما سبق وذلک ان السجود علی الطاهر

مامور به فاذا سجد علی النجس لا یکون مفوتا للمامور به لجواز ان یسجد بعده لک علی الطاهر فیجوز ولا یفسد الصلوة

عند ابی یوسف وعندهما یفسد بناء علی انه مامور بدوام التطهیر فی جمیع الارکان فاستعمال النجس فی محل هو فرض

فی وقت ما یکون مفوتا للمقصود بالامر واما قال فی محل هو فرض اشارة الی انه لو وضع الیدین او الرکبتین

علی موضع نجس لا یفسد صلوته خلافا لزفر وذلک لان وضع الیدین او الرکبتین لیس بفرض فیکون

وضعهما علی النجس بمنزلة ترک الوضع وهو لا یفسد وتحقیق ذلک انه انما یصیر مستعملا للنجس اذا کان حاملا للنجاسة

تحقیقا وهو ظاهر او تقدیرا کما اذا کان فی مکان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصیر وصفا للوجه باعتبار الاتصال

بالارض والعضو بالارض لازم فیصیر ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم یکن العضو لازما فانه لا یتقوی

مع العضو ثم لا یخفی لطف الایماء فی قوله انه المتمهل لکل عسیر قوله الرکن الثانی فی السنة وهی فی اللغة الطریقة

والعادة وفی الاصطلاح فی العبادات النافلة وفی الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبی علیه السلام غیر القرآن من

قول ویسمی الحدیث او فعل او تقریر والمقصود بالبحث ههنا بیان اتصال السنة بالنبی علیه السلام الا انه یبحث عن کیفیة

الاتصال بانه بطریق التواتر او غیره وعن حال الراوی وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع

وعن متعلقه الذی هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلی الی الادنی فی المبدأ وهو السماع او المنتهی وهو التبلیغ

او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وما يختص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدا السنة وهو الوحي وما يتعلق بما يتعلق السوابق كشرائع من قبلنا او تتعلق اللواحق كاقوال الصحابة فادرج المباحث في احد عشر فصلا الى الانقطاع فان قلت كيف جعل هو والقسم الجزء الى السنة الاول والثاني بل الفصل ايضا يتعلق بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وعدمه هو الخبر ومعنى اتصاف الاول والثاني ان الاخبار بكونه كلام النبي متواتر ومعنى المتواتر على ما يقتضي كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين قولا من غير دليل يعول ولا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى وتابيد دين موسى فلانتفاء تواتره وحصول شرائطه في كل عهد ثم المتواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين ارائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض وما ذلك الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجج حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الآخرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الآحاد فيجوز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الآحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة والامتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كالسوفسطائية قوله والثاني المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله ولكن ليطمئن قلبي وان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هاهنا وحاصله سكون النفس عن

عن الاضطراب لشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عم تحصيل زيادة ما ذرجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب انا نعلم صدقهم قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتنزهوا عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر وانما يعتبر القرون الثلثة فاكثر اخبار الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول منزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا تمسكا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب ايضا العلم تمسكا بوجود الملزوم على وجود اللازم والحق منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل فظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيات في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم والمستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك لان لعل هنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحد او اثنان اذ الفرقة هي الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الآحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهد بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد مساغ ومجال على ان كون لعل للطلب والايجاب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عم كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عم بصدقهما علم على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان قيل هذه اخبار آحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي وجود حاتم وان لم يبلغ التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الآحاد انما كان عند قصوره في افادة الظن ووقوع

وبيّنه في الصدق قوله والاخبار في احكام الآخرة دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقريرا الاول
ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع
مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة
يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل
الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا
لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها
ما اشتهر فتوجب علم الطمأنينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن مع ذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد
بالكتاب وهو الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر
الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد بيّن فساده وجوابه ان الاحاديث
في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في
كل منها قوله **فصل** حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه
يقبل سواء وافق القياس اولا والا فاما ان يوافق قياسا فيقبل او لا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن
الثاني اولا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد له السلف بصحة الحديث او يردوه
فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا
قوله وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم
به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب اصحاب الشافعي الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح
على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح
فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبتت
بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي والمذكور في المتن على تقدم خبر الواحد
بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في عارض النقل حيث
يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل باصله اذ علته التي يبتنى عليها الحكم فانها لا يتحقق يقينا الا بنص
او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون
خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيكون فرعا عن
الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا الى طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كان تفاصيله آحاد
غير متواترة فيكون اجماعا قوله لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة اي لا يكون
ثبوت اصولها بخبر او غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل
وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه
في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي في
وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء التدوين لضبط الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل من كبار الصحابة

انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث
وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته
النار ليس تقديما للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس
وهو قوله فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه
خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام
الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس قوله كحديث المصراة من صريته جمعته والمراد الشاة
التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصنف ليظنها المشتري سمينا فيه نظر
وكذلك المحفلة روى ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد
ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة
فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان
بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت
بالسنة وهي قوله عم من اعتق شقصا له في عبد قوّم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد
على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة
والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه
تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيه الضمان
بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره المصنف وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ
للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوّله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب
والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف
في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قوله واما المجهول
ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا باس بكونه منفردا
بحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا
ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عم على طريق التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمن رأى
النبي عم سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول
وغير عدول في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها قوله لما خالف القياس عندنا وذلك ان المهر لا يجب
الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه سالما لم يستوجب بمقابلته
عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض قوله كحديث فاطمة بنت قيس لقائل ان يقول هو
مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر
حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة قوله قال عم خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عم مثل امتي
مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلت الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون

السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه
قوله عم ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته
وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبته مع انقطاع زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزام
طريق السنة مع فساد الزمان قوله فصل في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل
التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا
يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم ثم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة
التقوى والمروة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر
والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الارذال
والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج
الفاسق والمبتدع قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون
اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا يفيد الرجحان على ما هو
في ساير كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهبنا في الترجيح قوله فصل في الانقطاع وهو
قسمان ظاهر كالارسال واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهبنا في الترجيح وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس
الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما تعم به البلوى واما لامر يرجع الى الناقل
لنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام
كخبر المبتدع والهالك او غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي
جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل
بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل قوله ومرسل القرن الثالث لا يقبل عند الشافعي الا
باحد امور خمسة ان يسند غيره او ان يرسل آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او يعضده
قول اكثر العلماء او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل فان مرسل اشترط الاسناد وغيره بطلان العمل
بالمسند والاربعة الباقية ليس شيء منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند
لو لم يثبت عدالة راويه فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام ما ذكر يحصل الظن او يتقوى فيجب العمل وعندنا
يقبل بل يقدم على المسند استدل الشافعي بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة
وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول
بوجوه ثلاثة الاول ما يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني كلا منا
في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يطعن به الكذب على من يجوز ان يكذب
فعدم ظن كذبه على النبي عم وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله
انه لا يرسل الا برواية عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الاعراب والحكام اذا صح للناقل جزم بنقله من غير اسناد
واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليتحمل ما نقل وذلك الغير الشيء الذي حمله عنه الى ما نقل فالمرسل يدل على انه اوا صح

للناقل بخلاف المسند وقد منع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم الحاجة بالرواة وكيفية الاتصال ويسند
الى العدول تحقيقا للحال وانه على ثقة في ذلك المقال قوله ولا بأس جواب عن استدلال الشافعي ان جهل السامع
بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا الجزم بنقل الحديث
ما لم يسمعه من عدل وقد يدفع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا قوله الابري انه اذا قال
اخبرني ثقة يقبل يشير الى ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهم الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن
اسماعيل وبمن لا اتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم قوله كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر
العدل وهذا مستلزم يتهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله
حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى وايضا لا خفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع
فكيف يرد الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول وبيو
به اي عنه وسمع قوله وبحديث القضاء بشاهد ويمين هو ما روي عن ابن عباس ان النبي قضى بشاهد ويمين وهو
معارض لقوله واستشهدوا الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شاهد فيفسره بالرجل
او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما تناوله اللفظ الثاني ان قوله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة
وادنى ان لا ترتابوا ينص على ان ادنى ما ينتفي به الريبة هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره
المص وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى
الحديث ولان قوله ذلكم اشارة الى ان تكتبوه وادنى معناه اقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفهيم
قوله وذكر في المبسوط ليس المراد ان ذلك اول ابتدعه معاوية في الربح بناء على خلافه لا لبيعي في الاسلام ومحاربة
الامام وقتل الصحابة لانه فتور وقد الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم
الحاجة اليه لكن المروي عن علي ان النبي قضى بشهادة واحد ويمين صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي وابا بكر وعمر
وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا
لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية قوله وكحديث المصراة صريح في كونه مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب
اليه المص فيما نقل عنه قوله وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواترا لا نظم
لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر خبر الواحد اذا
كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل
بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه ايضا لانه نوع من النسخ واستدل في ذلك بقوله يكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه واجيب بانه خبر واحد وقد خص منه البعض
اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى ما آتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة
بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخاري اياه
في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين

فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب بانه لا يفيد علم الطمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عم لا يرث القاتل وقوله عم لا تنكح المراة على عمتها وغيره وكذا قوله البينة على من ادعى واليمين على من انكر خص جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روي عن سعد بن ابي وقاص ان النبي عم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اوينقص اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن الا انه لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفة اجاب بان هذا الحديث دائر على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن ابي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة والنوع الاول لبقاء اجزائه عند جيد ورديه تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات والنوع الثاني لوجود اجزاء الحنطة فهذا وكذا الحنطة مع الدقيق قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عم جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى لا يتناول الايمان باسم لا يعد امتثالا للطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل هو دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا لا بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا يعتبر بالقياس في مقابلة الخبر قوله واما يكون شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتاديه مقالات النبي عم او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما لكونه من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما لكونه باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل تلهم الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولهذا قال تع فاسئلوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية ورده عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس ايضا الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف انس وروى الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات وربما لا يسمعه الراوي كانس مثل انس وقد كان يقف خلف النبي عم ابعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه روي عن انس ان النبي عم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روي انه سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه واما الثالث وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يحال

لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعايشة وراوي الحديث زيد بن ثابت لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث لا يخفى ان المراد اتفاق عدم هذا الراوي والا فهو يتمسك به بلا محالة قوله الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عم وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق في ان اهل هذا الزمان غالبهم فلا بد من العدالة ثم حجة جانب الصدق قوله وصاحب الهوى هو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المايل الى ما يهواه في امر الدين فان تادى الى ان يجب اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا ذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر والفسق قوله فصل في محل الخبر سواء كان اخبارا عن النبي او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقادات لا يثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين قوله واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر اخبر اهل قبا بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك انس فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم قوله لتمكن الشبهة قد يجاب بانه لا عبرة للشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية والحاكم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة في الجنايات ولا مدخل للراي في اثبات ذلك قوله مع ساير شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل واحد من القيدين بعد تقدم كل منهما بغاية التمييز صيانة لحقوق العباد يعني يشترط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل او تعليل لثبوت حقوق العباد وتخبر بكونه في معنى الشهادة وقوله ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا فيحتاج الى زيادة تاكيد اما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عم اذا علمت مثل الشمس والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه مبني على ان القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر لانه من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر عن الصوم يوم الفطر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد قوله وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالات والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الامام السرخسي ومحمد ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسير الجواب فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان قوله على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او ماذون او اخبر بان فلانا وكل المبعوث

اليه او جعله ما ذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرايط يبعثه لهذه المعاملات او لاخبار الغير بانه وكيل في ذلك ولاجل عبارة البعض مشوبا بالقسم الثاني حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرايط يبعثه الى وكيله او غلامه قوله وان كان الخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه فيشترط بعض ما يشترط له اما العدد او العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان ثابتا ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضايعا ويكفي ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود ساير الشرايط اعني الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط اشتراط شرايط الشهادة عند ابي حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد والمراة والصبي واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمص جزم باشتراط ساير الشرايط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة قوله وهو الاجازة بان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقرواتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة قوله وهذا ما يتبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعيرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله والامام يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على الامام قوله والكل لا يقبل عند ابي حنيفة لان المقصود من النظر في الكتاب هو التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام او الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي عم كما يتاتى زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك قوله وديوان العقلاء هو المجموعة من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان لجميع الكلام قوله لعوام نقل امرا الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداه كما سمع ولو سلم فلا دلالة للحديث على عدم الجواز غايته انه دعا للناقل باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني قد توجد في الاحاديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على اداء تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عم الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والصحابة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابي امرنا النبي عم بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اجماعا قوله فما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب قوله لحديث عايشة فقد قال ان غيبة الاب لا يوجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب قوله وان عمل اي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك قوله عن الزهري عن

عروة وهو الراوي عن عايشة قوله كقصة ذي اليدين هو عمر وابن عبد ود وسمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك ان النبي عم قبل رواية ابي بكر وعمر انه سلم على راس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة تدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل اخر وكلام النبي عم انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة وكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان في المدينة لان راويه ابو هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متاخرة كذا في شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة التي يروي عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس يلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد به اعم من ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ايضا ثقة قلنا تعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وكلام المص يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا يشتبه ما حكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على الاخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث قوله ويكون جرحا عند ابي يوسف كقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث ترد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان والاخفاء اي ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط وايضا عدالة كل وضبطه متيقن فلا يرتفع بالشك قوله ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما فانه قيل قد روي ان عمر نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا نعوذ بالله فحلف وقال والله لا انفي ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وتهقهت الاصحاب في الصلوة بحضرة من كبار الصحابة وامر النبي عم اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست اخفى من حديث تعذيب العام في زنا البكر بالبكر وكرره النبي عم ورواه عبادة بن الصامت قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او رواته متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك قوله فصل في افعاله يعني الافعال التي لم يتضح فيها امرا بجبلته كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي يقتدى به يعني انه مباح لنا ايضا فعله فعلى هذا يصح حصر المقتدى به في المخصوص والزلة اذ لا يجوز الكبائر ولا الصغائر قوله وواجب وفرض يعني ان فعله بالنسبة الينا يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه عم لا مستحبا او فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا يحتمل ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر على الخطاء على كل حال قوله وهو فعل من الصغائر رد لما ذكره بعض من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب

الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم
بمنزلة ترك الواجب عن الغير قوله من غير قصد قال الامام السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد
الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع
ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت
واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته قوله فعلم المطلق اى الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب
والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عم فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم
الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عم والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او نتوقف في الاتباع ايضا وحاصل
الاخرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عم والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف
بانا اما ان نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب
انا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل
والندب بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نم
انه متيقن وايضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز
الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان
يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت بحكم الاصل قوله فعند البعض حظ الوحي النظام لا الاجتهاد واستدل
عليه عم كما بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القي اليه
بلسان الملك او غيره واجيب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى واستدل
ايضا بان الاجتهاد يحتمل الخطا فلا يجوز الاعتداد به عن دليل لا يحتمل الخطا والاعجز بالنسبة الى النبي عم لوجود الوحي
القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطا فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي
سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن الستدلال الاخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة
من لوازم احكام الاجتهاد ولعدم القطع بانه حكم الله واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد
لعدم التطلع لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار الى تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه
مامور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب
الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والثاني وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان ولا
قائل بالفرق الثالث وقوعه منه في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من
هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه عم شاور اصحابه في
كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الراي اذ لو كان لتطييب
قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رايه اقوى واذا جاز له العمل
برايهم عند عدم النص فبرايه اولى لانه اقوى قوله ولان الاصل في الشرائع اى شرائع من قبلنا الخصوص بزمان
الا ان يدل دليل على ان الحكم تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعى اليه كابراهيم للوط وهارون لموسى صلعم

بيان الضرورة   بيان التبديل   بيان التغيير   بيان التقرير

كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب عم في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عم فيمن ارسل اليهم واذا كان
الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم قوله وما ذكروا انه يختص بالاصول دفع لما
اورده الزمن الكامن اختصاص الانتساخ بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ
فلا نقتدي به ويكون مغيرا له لا مقررا اجاب بان النسخ ليس بتغير اصل ما بل لمدة فاذا انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا
الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد عم قوله واختلف في غير ما يحل الخلاف قول الصحابي
المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة قوله واما التابعي ما ذكر رواية النوادر
وفي ظاهر الرواية لا نقلده انهم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة
الاصابة في الراي ببركة صحبة النبي عم وذكر الامام السرخسي انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما
الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به
باب فيما يلحق الكتاب والسنة من البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها
في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام
والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو
ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المص وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل
وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل
ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم
الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد الاظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام
ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس النسخ بيانا وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له
تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص
ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يصرح مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية
فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا اللازم قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا الشيء هو موجب
جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل اتموا الصيام
الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة
الينا حيث يتوهم من اطلاق الحكم التابيد قوله فلا يجوز التخصيص اى تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب
لانه ظني والكتاب قطعي فلا يخصصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على
ان العام قطعي فيما يساوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه
رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وعبارة لنوى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس
فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب
بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابة بمنزلة المتواتر عندنا لانه
سمعه من النبي عم مع انهم انما خصصوا الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام

الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض قوله فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلت فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند وروده البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عم عليك فاتبع قرائته وتكررت حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسميته التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع قوله وبيان التغيير ان كان بمستقل فبيان حكمه الا كان بغيره كالاستثناء وغيره فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال ونحوهما وعند ابن عباس رض يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عم من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عم التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف اي لا على انه لو جاز التراخي لما وجب الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روي ان النبي عم قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا سأل اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله اجيبكم غدا بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كلما اقول اني فاعل غدا بمشية الله ان شاء الله تعالى كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله وعلى هذا يحمل قول ابن عباس رض على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز انفصال الاستثناء نية وان لم يصح تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الانفصال يشتمل على اثبات شيء في زمان واحد والا لما كان تغييرا فجوابه انه لما وقع في كلام الله تعالى يلزم منه ذلك الثاني وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت يثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم ذكر المغير فبعد ذكره تغاير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان او لا لا كما به وبعد البيان صار بتصرف على ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير قوله واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا

وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وهو مبني على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان التحقيق في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستقيم الجري على هذا الاصطلاح لتسليمهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل كلام لكلام يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ البقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ولذا بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بمجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس رض وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين قوله في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واهلك فهما نساك واولادك ثم خص ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك قوله لان ما لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عم عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز والتغليب فان اكثر معبودهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عم قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام قوله واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي رح بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تغيير وانما افترقا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه واتفق المحققون من اصحاب الشافعي على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء المجموع الافراد ولكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض قوله فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل واحد على حدة والمصنف رح ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج

عن متعدد بالا واخواتها وعدل المص رح عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض
غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانتزاعه من اللفظ فلا اخراج لان التناول
باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحد عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة
بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس
قوله بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص
بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل
يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه له فهو استثناء والا فلا
انتقاض لعدم التناول قوله قالوا الحق كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم
الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس المختار عندج
وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فغيره الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم
للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي قوله واختلفوا في كيفية عمله قد سبق
الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها
صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم ثلثة الاول ان العشرة مجاز عن
السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى
بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة
موضوع بازاء السبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة قوله مع فرق ثم ان مبنى
اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعند الشافعي نعم حتى يكون معنى الا ثلثة انها ليست علي وعند
ابي حنيفة رح لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص
بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا قوله وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا
بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه تكلم بالسبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في
حق لزوم الثلثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة بمعنى
ان اول الكلام ايقاع للكل لكن لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال
الا ثلثة فانها ليست علي فالاستثناء لتقليل المعارض لا لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان
الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعدما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد لحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون
الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات
ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص
في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المص رح بهذا الجواب على ان
مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به
صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز قوله اوقبله عطف

على بعد الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج منها ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة قوله
حجة قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا يراد بعشرة كاملا او سبعة اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يقر
الا بسبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام
يتم باخره فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام رح ثلث حجج من قبل الشافعي رح على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون
البيان ولما ذهب المص رح الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب
الاول تقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اي القول بعدم التكلم الموجود
حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اي الاثر الثابت به لمانع فانه شائع مستفيض
كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص لمانع مع ثبوت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم
في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن
الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي اقرار بوجود الباري تعالى ووحدته
فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة وان له حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجوده تعالى بل بنفي الالوهية عما سواه
والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية له ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع
يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر وهذا تقرير الحجة على وفق ما ذكره
القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن
المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا حكم
على هذين المذهبين بان هناك احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم
بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى
واداة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس
فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول قوله
فان قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف
الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو
مستثنى من المتناول اي ما تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض
ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما تناوله بحسب الاستعمال
وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي
استثناء متصلا مثل جعلوا اصابعهم في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول على
ان الاستثناء متصل وما ذكره المص رح من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها باعتبار
انها تتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب جوابا عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه
انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو

بالحل قطعا وايضا يلزم التهم لان استثناء النصف من الجاده يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهايه وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجاده بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجاده وضميرها واحد وعلى ما ذكره المص يلزم ان يراد بالجاده معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام قوله والجواب اجاب عن الحجة الاول بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضه وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شايع حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو صحت الى الاراده مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا يبنى جعله جوابا عن الحجة الاول من تكلف واجاب عن الثانيه بان قول اهل اللغه ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي استخراج بالاستثناء نعصي الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فالحاصل الاجماعين متنافيان فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وعدل المص رح عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام رح من ان كونه نفيا واثباتا ثابت لا بطريق اللغه كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطل المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تأويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عم لا صلوة الا بطهور على ما سيأتي واعلم ان كلام المص رح مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور العلماء يقولون بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه خرجت من العشره ثلثه ثم تعلق بالعشره المخرج منها الثلثه الحكم بالثبوت وبالثلثه الحكم بعدم الثبوت قوله ووجه المجازي لعل وجه هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله عم لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحه منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم يجب العشره كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنفي ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب وليس نفيا واثباتا او رد دليلا على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة وقد سبق ان النكره الموصوفه مع عموم الصفه

فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا اي غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الصفه علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء اخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكره الموصوفه مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرم رجلا عالما لا يبر باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين واكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكره الموصوفه لا يشترطون في العموم الاستغراق الا ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجايزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جايزة الا في حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض افراد الصلوة او الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جايزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة هي غير جايزة الا في تلك الحال فانها جائزة ح كما يقول ما جاءني القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين ومن جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض ثم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء لا يوجد انتفاء ذلك الموضوع ولا يلزم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جايزة الا في حالة الاقتران بالطهور فانه فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوة او بعض السلب الكلي ايجاب جزئي كما في ما جاءني احد الا راكبا قوله فالتحقيق حاصل السؤال انكم قائلون بعموم النكره الموصوفه وقد ذكرتم في مثل لا اكلم الا رجلا عالما انه لو كان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وانا اقول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزم منا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه بالتحريم انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل قوله وايضا لما تم تسليم الخصم قاعدة عموم النكره الموصوفه اثبت لزوم العموم في لا صلوة الا بطهور بطريق الالزام وهو انه سلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه بطريق الظن وقد عارضه

الا دلالة لفظية على ان مجرد الظهور ليس علة للجواز بل ينتفى الاستثناء اذ على انه لو ثبت التعليم لم يلزم جواز استثناء الحكم لزوم
شرطا او وجود مانع فليس يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم قالوا بان مثل لما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت
الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء آخر قوله وهذا اقوى دليل للخصم ان يمنع كونه دليلا اولا ولا مع
احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بعد قيام قرينة عدم ظهور ما يصلح
استثناء منه والاوجه ان يقال ان قوله الا الله متعلق له او حال او صفة مقدر محذوف فيكون معنى اداة الاستثناء
المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه
قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره انه لم لا يجوز ان يقال لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف مذهب
الخصم فانه لا يدعى انه يفيد الاثبات بطريق العبارة اعني ان يكون السوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم
وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري الثاني للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف
الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو المراد بهذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق
الاشارة في هذه الصورة لا يوجب المراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه مبني الامر على الاعم الاغلب
وحكم بالسلام على الكل قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وما قيل جواب ابن
الحاجب وغيره رد المذهبين لبت بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء
معناه الافرادي والمفرد لا يقصد بجزء من اجزائه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب
من ثلثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت
الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا
ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المص الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة
اما المنع فهو انا لا نم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها
وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو ان مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل
قولنا جاءني ابو عبد الله ورأيت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب تركيب
الموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي
لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من
الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بالضم الفاء وكسر العين
فهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك
من القواعد الصرفية والنحوية فانا اذا صاغ كلمة وان اريد انه ليس في اللغة تركيب الموضوع النوعي من اكثر
من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق
وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا
ذكر اسم جنس ووصف بما يختص ببعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون
الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون

كلا من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه كعوده الى المبتدا في مثل
زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده اداة الاستثناء
والمعاني الافرادية ليست مهجورة في الموضوعات النوعية واقول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة بمثل شاب
قرناها مدفوع بما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة اسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتهجي بها
اسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت
اسما واحدا على طريقة حضرموت واما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه
ان يحكى حكاية كما سموا بتأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكالو سمي بزيد منطلق وببيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة
الا ثلثة ليس يحكى بل معرب بحسب العوامل واما النقض فمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه ففي غاية الضعف لان ابن الحاجب
قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المص واما الحل فليس بمستقيم
لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض والقول بكون المركب
موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف او يصح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين
لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات ح مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا علي عشرة الا ثلثة
عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق
الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل
التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها
ثلثة عشرة والشيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلقتها
او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة اصلا انما هي الحاصل
من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها
اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج
الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع لها وضعا
واحدا كما يتصور بل على انه معبر عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض
لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة
وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر بنت سبع واربع وثلث هي حب المتيم المشتاق والمراد
بنت اربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جزء المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي
ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي ابطلها المذهبين
والله اعلم قوله شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم
والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي
في المستثنى ثابتا بالاشارة لا باللغة كما لصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى
ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه

بابلغ وجه واوكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد قوله بحكم العرف يعنى ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهذا انما يصح على المذهب الثانى دون الاول لانه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام فى ثبوت هذا العرف وفرقه بين العدد وغيره وايضا هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثانى وبعد ما عرفت انه لا خلاف بين المذهبين قوله وهذا مناسب يعنى فى القول بان الاستثناء الغير العددى يفيد النفى والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاربعة الاول ما قال علماء البيان فى افادته والقصر مثل ما جاءنى الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفى الشركة بمعنى انه لا يشارك المستثنى فى الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اى اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثانى اجماع اهل اللغة على انه اخراج اى للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقى اى قصد الى الحكم على ما بقى من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفى فى المقدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى اى ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة قوله مثل شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظى فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابى يوسف لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنفى الوكالة ويصح عند محمد لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فيصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الا انه بيان تقرير لانه يفيد ان ارادة بالخصومة معناها اللغوى الذى هو الخصومة لا الشرعى الذى هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكل بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعنى المنازعة والانكار ومجازه اعنى مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناؤه ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراده والمجاز كما يقال رايت فى الحمام الاسود الا الاسد وكان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقى بل من حيث انه من افراد المعنى المجازى نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابى يوسف فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذى ذكر فى عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشئ من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار ثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا او ح لا يتعذر اخراج الانكار والا لزم ابطال الصيغة والاقرب ان تناول الاقرار ثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فلزم استثناء الشئ من نفسه قوله مسلك المستثنى منه فى الاستثناء متصلا والا منقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية فى القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع لانها موضوعة للاخراج فى المنقطع فكلام المص محمول على ان الاستثناء اى الصيغة التى يطلق عليها هذا اللفظ مجاز فى المنقطع فان لفظ الاستثناء مطلق على فعل

التكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة قوله وقد اورد اصحابنا الظاهر ان الاستثناء فى قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اى اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعل فخر الاسلام وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الاول ما اختاره المص وهو المذكور فى التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل فى الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم لقوله وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام عليه والا فالاستثناء للانقطاع فلا وجه للانقطاع الثانى ما ذكر فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل فى صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبنى على انه يشترط فى حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج ممن كان فاسقا فى الزمان الماضى وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج من لازمه وهو الفسق فى الحال وان لم يكن فاسقا فى الحال واعترض على المص بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كما نقيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصلا بناء على ان زيدا داخل فى القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر فى منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل الصفة فى المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون لمعنى الكلام ان زيدا داخل فى الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما فى قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام فى الاية واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق فى الزمان الماضى او من قام به الفسق فى الحال ماضيا كان او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة فقضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق ضمنى فى شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يتناول فيه زيدا على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثانى او الثالث فلا يصح لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه فى الحال ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان منع عدم دخول التائبين فى الفاسقين بالمعنى الذى ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الاخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى فى المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب شموله فى الواقع كيف ولو شمله الحكم لما صح استثناؤه ههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر

في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة ينافي ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل في الاطلاق فانه
يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم مثل اطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى
في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقول خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن
الجواب بانه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع
المفيد لفائدة جديدة وهو المراد بنحو الكلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وح لا يرد اعتراض المصنف لانه لا
يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك الفا
والاثبات لهم فان الاستثناء لا يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا اغنياء الا زيدا بمعنى ان زيدا
وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول ح يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين
والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه
يحتاج الى تكلف في التقدير اي الا حال توبة الذين تابوا والا توبة القاذف فمن اي وقت توبتهم على ان يجعل الذين
حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عائدا الى اولئك وبعد اللتيا والتي يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا
قوله مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى
الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعي رح انه ظاهر في العود الى الجميع ومذهب بعضهم
الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة رح انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة
قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة
ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها عن غيرها
حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط
الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة
وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمص اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام
وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة
واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان هنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء
اجاب بان العطف لا يقتضي شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم
مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يقتضي التشريك في الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له
اولى قوله وصرفه الى الكل تنزل بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الكلام وهي آية القذف
المشتملة على جمل ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدلال من مذهب الشافعي في الاحكام
على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك
هم الفاسقون عطفا على جملة لا تقبلوا مع ان الاسمية اخبارية ظاهرها الاستيناف لبيان حال القاذف ووجه تمهيد
عدم صلاحها ان تكون جزاء للقذف وتتمة للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه
قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء

بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من
صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي
لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد
بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل
عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب
عفو المقذوف وعنده في وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل قوله هم اولئك هم الفاسقون
جملة مستأنفة مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب
العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة بمعنى انهم الفاسقون
العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون ما
في موضع التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة
لا يعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر بالفاء كذا قيل وفيه بحث لانه يرد ذلك على جعلها علة لاستحقاق العقوبة
فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في موضع العلة لرد
الشهادة مع انه اقرب قوله ومن اقسام التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة من ان تفيد ايقاعا ويثبت موجبها
واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار
وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق في
في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجابا للعتق
بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب وذكر فخر الاسلام
ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في
الحال ولا في المآل والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المآل قوله ولا ينقسم اي البيع الواقع بقوله بعت
هذا العبد بكذا بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على مستعمل في الشرط وهو ان
هذا شرط لا يقتضيه العقد الا ان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي
العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد قوله فصل النسخ في اللغة
الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخر ونسخ النحل اي نقلها
من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان
يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص
لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد
بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل يشمل الكتاب والسنة قولا
وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا النسخ العقلي
فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو

الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخ به وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال
على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع
واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه وما في المستقبل
لم يثبت بعد فكيف يبطل فاذا ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق
بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون
قوله ولما كان الشارع يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله تعالى لانا نقطع ان الحكم ارتفع بعدما كان
الاصل بقاؤه عندنا قوله ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من مسلم
وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص يبقى حكما يخالفنا لا مقتضيه نفي سابق عنه دال على توقيت بل جار
على الاطلاق الذي يفهم منه التأبيد ولهذا كان ينفي المخالف من المسلمين عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت
موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة يفهم منه التأبيد ولا خفاء في ان قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية لا ينافي ذلك بل
الجواب اما لانا ان بشارة موسى وعيسى بشرع النبي وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التورية
والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين
يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فنقل التوجه الى بيت المقدس والوصية
للوالدين كان مطلقا فرفع قوله اما السمعية القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى صلوات الله عليه نقلا تمسكوا بكتابهم
وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فانهم نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه
والقيام بامرها ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبي عم فانهم نقلوا عن
موسى ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيامة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق
على كتابهم لما فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون
اخبارهم تواترا وخبر تأبيد شريعة موسى مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا صلى الله عليه وسلم
وذلك لانهم معارضون بما من حرصهم على دفع رسالة محمد عم والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول
انه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون
مصلحة لامتناع العبث على الحكيم بل يكون لحكمة خفيت اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع
على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلا هما على الله تعالى محال فالمص استدل اولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة
على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم صلوات الله عليه لكن لا يخفى انه لا يدفع القول
بتأبيد شريعة موسى عم بدليل نقلي لا يقال الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية
فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاحلال
واحتمال التقييد لم يثبت الا عن دليل ولا اعتبار والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان
من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم
واشار ثالثا الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص

على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح قوله وقد خطر ببالي لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على كلام الخصم وهو قائل بان
الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان
البقاء انما هو بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا للكلام لا توجيها له قوله واما محله اي محل النسخ حكم
شرعي فرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة
في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذلك
حرام والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لا توقيتا
فان قيل قد يستعمل صيغ التأبيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تأبيد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى
به طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة
وارادة البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة فبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة
من باب البداء او هو على الله تعالى محال هذا اذا كان التأبيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا
ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل
للنسخ فان قيل التأبيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم
ابدية التكليف بها لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم
ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم
كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب باستمراره الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بعد
عدم استمراره مناقضا له وذلك كما يقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخل في هذا الخطاب واذا مات
انقطع الوجوب قطعا ولم يكن منافيا لتعلق الوجوب بكل من الرمضانات وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز
ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين
اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على
الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها قوله فذبح ابراهيم عم ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عم امر بذبح الولد
ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به
ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتيج
الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه على الترويع
واضرار المذبوح على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح
لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع قلنا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان
لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج
للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور
نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف
على معدوم سابق بل الغرض انه اذا مضى من ورود الامر زمن فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به

ما يسع لفعل المامور به اي محل اداه او قبل التمكن من الفعل بان قال في الكتاب او نحو ان ينسخ قبل ان يوتي بشي من اجزائه كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجي وقت الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل للذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفدا اسم لما يقوم مقام الشي في قبول ما يتوجه اليه من المكروه ويقال فديتك بنفسي اي قبلت ما توجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شي مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به حتى يلزم الاثم فان قيل يجب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه يستلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشي بعد وجوبه نسخ لا محالة لجوازه فالاثم كونه نسخا

وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا تكون حكما شرعيا حتى تكون نسخا للوجوب قوله لا القياس لان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه فلا نسخ اي بعد النبي عليه السلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في وقت ابي بكر رض وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط بسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتني على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام رح في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا على الخطا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم يجوز ان يكون مستند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لانه انتفاء الشي بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول لا نم ان الاجماع المخالف للنص خطا وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعل منسوخا به لا يقال فح يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متحققا متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا قوله والى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث الذي فوض الى العباد يتولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كانه الاعطاء وكذا الكتاب في قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فاكرمته وقد يقال ان اية المواريث وجوب حق يطهر حق الارث وهو انما في ثبوت حق لو تحقق لنجز فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رح ان المنتفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث فهو نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله فكان هذا انما يتلى في كتاب الله يعني ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة

وان لم يكن قرانا متواترا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رض لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر في القران ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الى اخره بالمصحف قوله فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القران وهو لا يوجب التيقن لكون التوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القران للقطع بان اية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا فلهذا انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه السلام يتوجه بمكة الى الكعبة قوله وحديث عائشة رض دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن الاية واشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد عام له الابد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد قوله وليس ذلك من سلق النفس فان قلت يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى في الاجتهاد مع ان يقره على الخطا قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم مني وقبل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا قوله واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة وقيل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه قوله قالوا وقد يرتفعان تحت استطرادي يعني كما يرتفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فقد يرتفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ان ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال البحث على غيره قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل وهو اما بزيادة جزء او شرط او زيادة تاتي برفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية الثاني ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة برفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتاكيد سواء تعلق بقولهم رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا يكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا التفصيل المذهب على ما في اصول ابن الحاجب وللنص عليه مواخذات احدها انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ابي حنيفة لانه لا يقول به

فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مواخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم
هو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول
زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين على ثمانين في حد القذف الثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين
كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم وقد في المحصول وغيره تغير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون
الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وكلا المثالين والاحق ان هذا انما يستقيم في المثال
الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات لمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة جميعها لا الثلث بخلاف
المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين
الاولين اعني الصوم والاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تغير معنى الاصل على ما ذكره ابن الحاجب
وهو ان يصير وجوده والمزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل اتمام الحد ويبقى
الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمامور به
على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث
غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين
ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابطة تغير الاصل بل من حيث انه
مدعيه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ولزم استينافه او كان تخيير وزيادة فعل ثالث بعد
التخيير بين الفعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الامدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال
ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها
كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل
ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة
على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا مذهب القاضي عبد الجبار انتهى ما في الاحكام
وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه
بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استينافه فانها تكون نسخا وان فعل بعد الزيادة يصح ولم يلزم
استينافه فهو انما يجب تمام شيء آخر اليه لم يكن نسخا وهو قال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين ثم الحق بهما زيادة ثالثا نسخ تقبيح تركهما
فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللا بينا قوله فانه فيه ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يعتبره مثالا
للتغيير قوله بل مع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء
وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع هو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه تغير
الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه
وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو عدم قيام غيرهما مقامهما الثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه
نسخا قوله وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم هو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل
على القيد وحكم المقيد الجواز بالمشتمل على القيد واستلزام عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الاخر

فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة
وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قوله ولو كان الاركان هو اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا
لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه مبتني على عدم الخلف وفيه نظر
لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غايته ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يجبان معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلوة
والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك
على عدم الخلف لمن ارتكبها فنفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا قوله وايضا التخيير
لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح
وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطل المص بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف ولكل
معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل
حتى كأنه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين
قوله وهو لست فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون
الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وان التقدير فليشهد رجل وامرأتان
او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين وما
يقال ان قوله فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل ايضا
فقد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان خبره ليس بمشروع فغايته
الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير
ذلك قوله زاد التغريب بقوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عم الاعمال بالنيات والترتيب بقوله
ابدأوا بما بدأ الله به وبقوله عم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح
براسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روي انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه
او بقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عم لا صلوة الا بطهور والطواف
بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل
اركان الصلوة بقوله عم لاعرابي اخف في صلوته قم فصل فانك لم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل
بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية
بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود بالفرضية والوجوب
هنا هو فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان تاركها من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب
قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد وعلى ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون
فرضا لا محالة لكونه فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع في ما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا
اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم يشرع فرضا بالاجماع فان قلت فلم يكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما
متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث

خصوصية الفاتحة وعند تغاير الجنسين لا منافاة قوله بل شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما
كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها يتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في
الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما قوله بمعنى انه لا تجوز الصلوة الا به لقابل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار ترك النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة ح
لايهام النسخ قوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل الانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح
الراس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرفع
الزيادة اجزاءه قوله ولم يجعل تلك اي الواجبات بمعنى انه يأثم تاركها في الوضوء والا فلا خفاء في ان غسل المرافق ومقدار
الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل قطعي يجب لا يكفر جاحده قوله اصلنا ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من الحط لان الامام
وذلك ان الامام ابا حنيفة رحمه الله اسم ابيه ثابت كان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية مشتهرة كفرع فقهه
قوله للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال
المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لي نصف الربح فكانه قال وكذلك ما بقي فهو في حكم المنطوق بدلالة حال المتكلم اي
الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الانسب
ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامر الذي يعاينه الشارع
لو لم يكن حقا لما احتيج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها
التي توجب الحياء اي الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها
التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما يصلح
من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال توجب ذلك اي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا لمنع الحياء
من التكلم وهو الاجازة والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل والمعنى جعل السكوت
بيانا للرضاء لاجل حال في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف انه جعل بيانا
للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا به لاجل
حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم كما لو سكت حين يرى
عبده يبيع ويشتري يكون اذنا فانه يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا
لكنا ترجح جانب الرضاء بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر ان هذا
القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم قوله وعند الشافعي المائة مجملة يعني ليس عطف الدرهم
عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد قوله لنا الاستدلال على كون المعطوف بيانا للمعطوف
عليه في مثل على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اي حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد
مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى ان ذكره يستهجن في العربية ويعد تكرارا فصورة عطف غير العدد ايضا تحمل على ذلك اي
على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل
مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف له علي مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح

قياسا على مثل له علي مائة وثلثة دراهم مع ما فيه كونه تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ علي لان موجبه الثبوت
في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يتركبا الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف
عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم هو مميز
المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم فيلزم بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف
عليه يكون من جنس المعطوف دراهم كان او دنانير او غيرهما وقد يجاب بمنع اصل الدليل بانه قياس في اللغة
اريد اثبات الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نم ان العلة هو كون المعطوف من جنس المقدر
بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط فكذا التفسير فانه يتوقف
عليه المعطوف والمعطوف عليه لابهام في مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا احتياج
الى التفسير قوله الركن الثالث الاجماع هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا عزم والاتفاق يقال اجمع القوم
على كذا اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في
الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن
اتفاق بعض المجتهدين لعصر واحترز بقوله من امة محمد صلعم من اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال من
المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر
الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الى آخر الزمان ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريف
والحق ابن الحاجب وغيره الامر الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في الحروب ونحوها ويرد عليه
ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمصنف خصه بالشرعي زعما منه انه لا فائدة للاجماع
في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا
كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات في الشرعيات وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر
الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته قوله والبحث فيه في امور ركنه واهله وشرطه
وحكمه وسببه اعني السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الى آخره او بالبحث المعنى الجنسي فكانه
قال والابحاث فيها في امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول في ركنه قوله ضرب امراة لجناية روي ان امراة غاب
عنها زوجها فبلغ عمر رض انها تجالس الرجال وتحدث بهم فانحض اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته اي القت الجنين
واسقطته قوله وقد يكون اي سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم
قدرا او وفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر المجتهدون الحنفية والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت
الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضاء لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التأمل انما يدفع احتمال
كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا
الاجماع ويسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص قوله
من العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب او العنة في الزوج والرتق او القرن
في الزوجة قوله فشمول العدم هو في حكم الغسلان لا يجب غسل الجرح ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب

غسلها جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود اما ينتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس
المراة وشمول العدم ان لا ينتقض بشيء منهما قوله قال بعض المتاخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة
انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا
اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة التفصيل
ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب
بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل
فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم
لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل نفي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في
بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان
عدم القول بالتفصيل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يجعل الزاما للخصم
بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلي يفيد معرفة احكام
الجزئيات اذ لا يخفى على المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا
وليس على الاصول التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في
جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء بلا دليل لانا لا نسلم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين
كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال
ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي اخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس
شمول الوجود ولا شمول العدم مجمعا عليه وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة ولا
على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي فيه واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق
ان احديهما واجبة اجماعا غايته ان اي الاوان ركبت مقدمة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون
يتعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد لكن ذلك ليس لانه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد وكذا في مسئلة العدة
والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة
علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق
الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس في العلة قوله اما عند ابن مسعود فداخل في جزء قوله لم يقل احد يعني لا قائل بان المجموع
المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء
الثاني اعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت وان عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها
بابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه قوله في الضمار هو المال الغائب الذي لا يرجى فان رجي فليس
بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال قوله فلابد من ضابط يعتمد عليه هو ان القولين السابقين ان
اشتركا في امر واحد هو شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك
فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وهذا تقرير

هذا الضابط لابد من النظر في انه اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشترك فيه وذلك فنقول
المختلف فيه بين الاولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو
ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة
والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكون بحيث يمكن
ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين وهو ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة
ذات الزوجين فان القولين مشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي
الثبوت من الاخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث بالحل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت
النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع
كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج
وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الاخر فالقول
الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا
بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لان العدم المستلزم لابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك
القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون
المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور فيه على اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا
بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والاخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة بالانتقاض
بالخروج من غير السبيلين لا بمس المراة وقول الشافعي بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل
منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين
وهو معنى شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كثبوت
الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب
دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والاخر
قائلا بالثبوت في كلتي الصورتين فيكون اتفاق على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا لمجمع
عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا وجعل هذا من المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثاني
اذ ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع
بالشرط فلا يخفى انها خارج عن البحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا
تعلق لاحديهما بالاخرى والبحث هو انه اذا سبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون
ابطالا للاجماع ام لا قوله واما مسئلة الربوا فاحد القولين فيها علية القدر مع الجنس والاخر الطعم مع الجنس او
الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل
بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط
نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية

رفع لذلك قوله فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لاشي من التطهير بمجموع على وجوه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة وانا غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع قوله ولو جعل الحكمان
بمعنى نوعية تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض
بالمس حكم واحد لابي حنيفة والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي فهذان لا يثبتان
في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الامرين اعني انتقاض
الخروج دون المس او بالعكس والجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون
شمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه واما
قال فالذي يخطر ببالي لكن الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان
لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة قوله واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما يسمى عدم القائل بالفصل
لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والاخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما قوله وليس
هو اي صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق وان كان من اهل القبلة فهو من اهل الدعوة دون
المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها
ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان متظاهرا بها فلا يعتد بقوله
اصلا والا فالحكم كما ذكر قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب قوله لا يكفي با
لحاقه يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو
من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدته ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا
دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين
بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع قوله فجعلوا الخلاف
المتقدم مانعا يعني اذا لم يكن على الحرمة البحث عن المآخذ كما هو داب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقية ما ذهب
اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة ما يشعر بالمنع وذلك
كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد
وروى الكرخي عن ابي حنيفة انه لا ينقض فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على انه قد يجتهد حيث ذهب
كثير من العلماء الى انه ليس باجماع قوله لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا ينعقد به ويعمل وعبارة فخر الاسلام انه نسخ
واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما يثبت بالاجتهاد على معنى انه مما انتهى ذلك الحكم
بانتهاء المصلحة ووفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل
المصلحة قوله وهو انه يثبت الحكم اي الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح
قول الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رايه
في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز خلافه بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي
المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات

الجنس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسياتي بيانه تفصيلا واستدل على افادة
الاجماع ثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين كمشاقة
الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يجمع مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع
سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه
فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل
المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفي الاطلاق
فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة
من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه فيما اتباع غير الدليل وان كان هو القياس
داخل في مشاقة الرسول اي مخالفته حكما اذ القياس ايضا مستند الى نص ويلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع
المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح
وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساق اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله ونبوة
موسى عليه السلام لا يعد اتباعا لليهود ولكن لما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل
المؤمنين في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الاية في طعمة بن
ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب
والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يعرف عنه قرينة صارفة وقد سلم ان التمسك بالظواهر ووجوب
العمل بها انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل القاطعة عن اتباع الظن واعترض المص بانه يجوز ان
يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه ويكفي في صحة العطف مغايرة المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح
العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا مخصص هاهنا بثبت اتيان الرسول به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة
اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهوم لا يرفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك
قوله ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام اذ لا حاجة اليه في الاستدلال
وعلى تقدير كونه ما اتى به النبي عليه السلام لا يدخل اتباع ما اتى به النبي عليه السلام في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على
مخالفة الرسول عليه السلام والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد وان
كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا الاحتجاج الى ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتكلمين
بهذه الاية على حجية الاجماع قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبتت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق
المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة
لكل واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشهادة حقيقة هو الخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة
فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا ليختارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط
تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احدها مبدا ادراك الحقائق والشوق الى

الى النظر فى العواقب والتميز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية
مبدا جذب المنافع وطلب الملاذ من الماكل والمشارب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة
مبدا الاقدام على الاهوال والشوق على التسلط والترفع وهى القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة وتحدث
من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضايل هى هذه الثلثة وماسوى ذلك انما هو تفريعها
وتركيبها وكل منها محتوش بطرفى افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهى معرفة الحقايق على ما هى عليه بقدر الاستطاعة
وهى العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يوت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وافراطها
الجربزة وهى استعمال الفكر فيما لا ينبغى كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغى كمخالفة الشرايع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها
الغباوة التى هى تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهى انقياد السبعية
للناطقة فى الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب فى الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها
التهور اى الاقدام على ما لا ينبغى وتفريطها الجبن اى الحذر عما لا ينبغى واما العفة فهى انقياد البهيمية للناطقة لتكون تصرفاتها
بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اى الوقوع فى ازدياد
اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اى السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط
فضايل والاطراف رذايل واذا امتزجت الفضايل الثلث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هى العدالة فبهذا الاعتبار
عبر عن العدالة بالوساطة والية اشير بقوله خير الامور اوساطها والحكمة فى النفس البهيمية بقا البدن الذى هو مركب النفس
الناطقة ليصل بذلك الى كمالها اللايق بها ومقصدها المتوجه اليه وفى السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من
استيلائها واشترط التوسط فى افعالها لئلا تستعبد الناطقة فى هواها ويصرفها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك
بفارس استردف سبعا وكلبا للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغى حصل مقصود الكل بوصول
الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فقول النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية
والسبعية واما الكلام فى ان هذه الثلثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية
فموضعه علم آخر قوله واما غيره من الايات فدلالتها على ان اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله كنتم
خير امة الآية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله تامرون الآية وان الضلال فى بعض الاحكام بناء على
الخطا فى الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافى كون المومنين العاملين بالشرايع الممتثلين للاوامر خير الامم ولان المعروف
والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الراى والاجتهاد لا يلزم
ان يكونا كذلك فى الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة فيها على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله وكذلك جعلناكم
امة وسطا الآية فلان العدالة لا تنافى الخطا فى الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة
الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين
من عصر قوله وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار فى عصمة الامة عن الخطا مع اختلاف
عباراتها وكون كل منها خبرا واحدا قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى كشجاعة على وجود حاتم فاجاب بان بلوغ
مجموعها حد التواتر غير معلوم والحق ان مثل هذا يرد على كل ما ادعى تواتره معنا وفيما ذكر قد ذكر المص ما يدل على قطعية

الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان امة محمد صلعم باقية الى آخر دين الاسلام فيجب ان لا يكون شىء من احكامه مهملا ولا شك
ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحى فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحى بحيث لا يصل اليه كل احد ويحتاج
الى ان يتكلف للامة استنباطه وهو المحل اذ لا فايدة فى الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالبديهة
فتعين الاستنباط للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبط قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع
المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفايدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين
عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين
فى عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير
هذا الكلام ولقايل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكره لا يدل على حجية اجماع مجتهدى كل عصر لجواز
ان يكون الحكم المندرج فى الوحى مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين فى عصر آخر قبله او بعده وايضا الحال الذى
هو التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد لا لادراج حكم كل حادثة فى
القرآن والنص حمل القضايا المتفق عليها على احد نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثانى ما اتفق عليه المجتهدون
من امة محمد صلعم فى عصر واحد ولا يخفى ان لا تنحصر فى ذلك لان منها ما يتفق عليه جميع الناس والكتاب بل بعضهم اقسام كثيرة لا
تدخل تحت الحصر ثم ذكر فى النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له فى المقصود والايان ان ما اتفق عليه
المجتهدون فى عصر يجب على اهل ذلك العصر قبوله لان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها فى نفس الامر
كالمتواترات والمجربات قوله وايضا قوله تعالى ومن يشاقق الرسول الآية لقايل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق الامة عليه
لطوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام فى كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم
القطع وكذا الكلام فى قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول
مجتهد واحد فى عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم فى ذلك العصر قوله وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل
قوما الآية لقايل ان يقول المراد عدم الاضلال بالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطا للجماعات
العظيمة وايضا هذا لا ينفى وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفى وقوع الاضلال
من الله تعالى وايضا لو تم لدل على انه لا يخطئ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر قوله
وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الآية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم ومعنى الهام الفجور والتقوى
افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها
بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف
بجميع المجتهدين من امة محمد فى عصر والعجب من المص كيف رد استدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون
الاجماع حجة قطعية واورد ما هو اسخف منها لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب
مما اتفق له فى نسخه ولا يوجد فى النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الايات المذكورة لا بكل
واحد وذلك مع انه لا خلاف فى ان كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا قوله وايضا النقل الاستدلال
جيد الا انه حاصل راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمص قد منع ذلك ثم

لما كان ههنا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما نحن فيه من كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل ومنه يظهر فانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل ادلتهم على مطلوبنا لانا لا نسلم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع قوله ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالث لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلافات وفي تبديل هذا الاجماع يجوز التبديل بل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المص وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ مختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمص قد تحاشى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قوله واما الخامس ففي السند والناقل جميعا في بحث واحد لانهما سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رض قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله صلعم لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة ان المذكورين خالفوا في التعلق قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتني الا على قطعي لان الظني لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل موجبه لذاته كرامة لهذه الامة والتزام لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو مفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو مفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا من الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم به فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قوله

واما الناقل نقل الاجماع الينا فقد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي هو وجوب العمل بخبر الواحد ليس اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عم واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشرعية هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان مذهب من يتمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عم يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والنبي عم والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي عم حجة قطعا قوله الركن الرابع في القياس هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرته بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وقد يعدى بعلى لتضمينه معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة فرع للاصل في علة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لامتناع الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمص زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سيجيء الى قوله والمراد بالاصل المقيس عليه الا انه غير مناسب ههنا على ما لا يخفى فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت هذا ليس تفسير الاصل والفرع بل بيان لما صدقا عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع الذرة لا ابتناؤه عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول لفظ ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم لانه اعني المعلوم ولو سلم فالموجود في الذهن كاف في الشيئية قوله بل بثبوت مثله في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا الشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التعريف مجاز او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف قوله وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه لوجوده فيه وقال ان الحكم الثابت بتعليل النصوص تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطاء وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه

اشارة الى ان القياس هو التعليل الا تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فذهب المص الى ان مراده ان العلم بالعلة
ركن القياس اي ما يتقوم به ويتحصل وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان
ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد
بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع
واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة
لان نفس تلك الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط
القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى الفرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثرا له اجيب
بان المراد بانه حكم التعدية حكم القياس واثره شرط له وان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه قوله وهذا احسن
من جعل القياس تعدية هذا الكلام على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة
هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيها قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه يصدق على
هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي
والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع يثبت بالنص والاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم
اختصاصه بالاصل وهذا اوجه ثم الاظهر ان تفسير التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور ره ان القياس
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر قوله واصحاب الظواهر نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل مجال النظر على
النظر لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل
ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما الامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناعه سمعا واليه ذهب
داود والاصفهاني والمذكور في الكتاب ادلة المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال
اذا وجدت مساواة فرع لاصل في علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون
بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية
وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب
النهرواني والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف
القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وهو يشير كلام المص حيث استدل عليه بدلائل من الكتاب والسنة المشهورة
وبالاجماع قوله المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه
ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه تنطبع العلوم في عقول
الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا يصح الاستدلال ايضا على القراءة
المشهورة لان قوله ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة اي وما تسقط من ورقة
الا يعلمها اي ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس بما ينبت وما لا ينبت ولا معنى للتعميم المراد في مثل قولهم
ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه
تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء مذكور في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكره في قوله

تنبيها ان الكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن
حجة فان قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي عم او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس فيعرفه المجتهد قوله
اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري سريات فولدت لهم اولادا غير نجباء قوله علم لجواز اثباته
بما فيه شبهة احترازا عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت
الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها يثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي
قوله بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى
ولا يكون مدركا بالحس او بالعقل اذ لو ادرك به لصار قطعيا قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان
فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظاير عبرة وهذا يشمل الاتعاظ
والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل
الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس
في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر بالدار هل تبنى بغير بان فكذلك العالم ولا يفهم
احد من مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشير
اليه التعليل الدال على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بها على ان العلم بوجود
السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان القائل صرح بالشرط والجزاء لا يقتضي
العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في
ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشكل
فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال
انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر يحتمل
الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت
بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى اجعلوا الاعتبار وهو عام
وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم
المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص قوله ولما كان الامر
للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يفهم
بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير
الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن
جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه
اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية
الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا قوله وابتداء حديث
معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط

من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لمعاذ

قلت الاستنباط بالنصوص مما يوخذ بالكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى

الاجتهاد ولقوله فان لم اجد فيما اوحي الي محرما الاية فبقي القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت فيه

الشارع لبقي كثير من الاحكام وهي التي تبتنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ انما كان باعتبار

اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقد روي في كتاب السنة احاديث

يدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار احاد الا ان جملتها وبلغت حد التواتر

وهي انه عم كان يعمل بالقياس فيكون حجة وربما يجعل وجه الاستدلال انه عم كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولولم يجز

الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة وقد يجاب بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل

بالقياس بل فائدته معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ان تكون لصحة القياس

قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس لوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة

العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن القطع

على كونه حجة وان لم نعلم بالتنصيص وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع

من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجة القياس وما نقل من ذم الراي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود فهو انما

كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان

العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها قوله لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه بطلان انتقاض كثير

من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل

في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم

بالبراءة الاصلية شايع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الزيادة والنقص قوله فصل

في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر اي لا يكون المقيس

عليه منفردا بالحكم بسبب نص اخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده

يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو وحده دون غيره وفي عبارة القوم اختص النبي عم بكذا وكذا وفي الكشاف اياك

نعبد معناه نخصك بالعبادة ولا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم ما زيد الا قائم انه

لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشايع على القلب فلا اعتبار بعبارة

فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة بقوله عليه السلام من شهد

له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عم في انه اوفى الاعرابي ثمن ناقته او انه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك

التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عم بناء على ان خبره بمنزلة

المعاينة قوله وان لا يكون معدولا اي معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو

الصرف فيكون متعديا قوله فانه ينافي ركن الصوم فان قيل صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد

الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه جاني لا .

باعتبار خصوصية الاكل قوله وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم

اذ التقوم يبتنى على التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله فآتوهن اجورهن وقوله

تعالى اخبارا على ان تأجرني ثماني حجج وقوله عم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعل فخر الاسلام من امثلة كون

الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني عين الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي

في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة

كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود

والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب

الدية على العاقلة قوله وان يكون المعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت

قوله باحد الاصول الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين

فذكر الواسطة ضايع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة

على الحنطة في حرمة الربو بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء اخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل

والجنس كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء حكم علة الحكم قوله من غير

تغيير اي لا يتغير في الفرع حكم الاصل من اطلاق او تقييد او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وما يتبعه

صيرورته جنسا في الفرع قوله الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون الحكم المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع

هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع

نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان معناه ح انه يشترط ان يكون الحكم المعدى

الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة قوله فلا يثبت اللغة بالقياس يعني اذا وضع لفظ لمسمى

مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او

شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المجوز بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي

واجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع

لا غير وبان العمدة في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله فاعتبروا يا اولي

الابصار على ما حققه المصنف من دلالة النص وجوابه اما الالزام ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح

الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي رح

من استعمال لفظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللايط

قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو ثابت بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بشرب الخمر من

المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك وفيه بحث وهو ان اشتراط

كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع

التأليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليست باقيسة شرعية

لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم القياس

في اللغة على ذلك وهذا ايضا ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا
اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساوات في علته ولا تصور لذلك فلو قال النبيذ مرتكب
مشتد فيوجب الحد كالخمر او كالخمر حراما كالنبيذ فانه من القول خارج عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس
لا يجري في اللغة ولان العقليات من الصفات والافعال لا فائدة في طلبها فيها اذا قاس النفي فاذا لم يكن المقتضي ثابتا
في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطاري وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون
القياس وبلا جامع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول لنا لا بد من بيان المقتضي في الاصل وما ذلك الا
ليكون النفي حكما شرعيا وقد سبق بعض من ذلك في فصل المطلق والمقيد قوله لكن لا يحمل اي لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا
عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لما تقرر من امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب مسكر من العقار
فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي يعني ان الحكم في الاصل حرمة بيع الشيء بالشيء كيلا
بالكيل فان قيل قد ثبت الحرمة في بيع القليل بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انه لا تساوي بالكيل قلنا بطلان الانتفاء
بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما ابتداها منتهية بالمساواة كيلا اعني قبل
القلي والطحن قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا فاصل علته ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتفاء الحرمة
قوله لانه عفو اي عذر الخطا دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطا بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان
فانه سماوي محض جبل عليه الانسان قوله لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى
القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ
وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس قوله وان كان مخالفا يبطل كقياس
القتل العمد على الخطا والغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه عليه السلام قال خمس من الكبائر
لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق قوله وان لا يتغير حكم النص فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان
على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير
لاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم نص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او
غيره فان قوله تعالى اطعام عشرة مساكين وقوله تعالى تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة
الى هذا التقييد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى في الفرع او عدمه
وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى
اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان وقد يقال تحرزا عن ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في
الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما
اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه باطل بمثل هذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص بالراي فهم الشارحون
انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المتغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في
الفرع لا في الاصل وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل
معلوم وجوز الشافعي السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس

بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا او الزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم
النص الا ان هذا المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادح في صحة القياس عند الشافعي وثانيهما ان محل السلم يجب ان
يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة
على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل
المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل
خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرائط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل
هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا
الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم
دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون
لدفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا يتعين الحاجة الضرورية قوله وانما كان تغييرا وجه السؤال انكم
جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بجامع دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال
على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان
ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة
خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا خفاء في ان
حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امره الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في
مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو
لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايفاء من جنس النصاب اسهل ويدعو اليه اوصل ولكونها معيارا لمقدار
الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما
معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم شرعي وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس
بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية
حدثت بعدما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كانت تقبل القرابين
بالاحراق وايضا محال التصرفات انما يعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا
عللناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجة لتعدي الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة
للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة
واخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية
الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة
النص الآمر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن في حكم كونه صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اي في ذلك
الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل
لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فتغير بالنص حين صار وجامعا حالا وهو حين صار و بالنص

للتعليل

يعني فقد اما جزئية صلاحية الصرف للشاة الى الفقير باعتبار كونها مالا متقوما لان حاجة الفقير تندفع باعتبار التقوم الا ترى انه اذا ادى المخمسة الواجبة في المائتين منها انتقص مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالا منه ولو لم يكن متقوما لم تندفع بها حاجة الفقير اصلا فقلنا بهذه الصلاحية بعد التقوم وعديناها الى سائر الاموال لاشتراكها في العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تعميم حكم النص في المنصوص عليه مع قراره وههنا بهذه المثابة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم يبطل بهذا التعليل بل بقيت كما كانت

جزء بعد جزء فعلى ما ذكره المص صار الاصل هو الشاة والنوع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لكلام عبارة فخر الاسلام حيث جعل النوع هو سائر الاموال والعلة التقوم اورده ونزح تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد يعتبر من جانب الواجب وهي التقوم وان المستدل يجوز ان يعتبر نفس القيمة في لا معنى للتعليل بالتقويم وان يعتبر ما له القيمة فيعلل بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاحية صرف الشاة وغيرها فان قلت كان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة واجزاء ابقاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية بالحال في الاسم السالف بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الاوجب الا النقيم وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم تجزه والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا له اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق قوله وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقة وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف اليهم او لم يصرف فالصرف الى البعض لا يغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المص لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجمع ببطلان الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا فتبين العبارة حيث قال وايضا في هذا الموضع لو اريد الجمع وحق العبارة ان يقال او لو اريد في هذا الجمع الاستغراق وايضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية او للجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلزم الخصم بطلان الجمعية ويدعي كون الزكوة ملكا لاجناس المذكورة ولا مدفع له الا ما ذكرنا قوله على انه ان اريد هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجميع قلت لانه انما ادعى ...

ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد فابطل ذلك ايضا وسكت عما هو تمام البطلان قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء الة صالحة لازالة النجاسة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يستفيض الى ما يرجع لطهارة المحل وعدم تنجس الماء بالملاقاة والا لما وجدت الازالة بل الزيادة فان قيل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء اذ لو كان للازالة لوجب ان يشاركه جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ المعقول انما لا يتنجس بوجه ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالي بخبثه ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض بدفع الخبث فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما الحدث معقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلاة فيفتقر الى النية فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء اول الملاقاة قلنا لا بأس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج قوله وهو ان كان كل ما يصل اليه لنفي الشمول لا لشمول النفي قوله لان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لغاية لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المائعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقولية ثبوته وزواله قوله ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه وقيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب علية المناط عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم النوع فلا دور فان قيل هما مثلان يشتركان في الماهية ولوازمها قلت لا ينافي كون احدهما اجلى من الاخر بعارض قوله بل لا الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعم اثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثرا لشيء اخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب القديم فيه انه حكم به بناء على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق ذلك الخطاب بافعال العباد قوله وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا للوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من ...

غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما لحق عندهم انه علة قوله كلما وجد ذلك الشي يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية ما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلام ان كل شي جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشي بشرايطه يوجد الحكم عقيبه بايجابه فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيبه وجود ذلك الشي قوله الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله الا ان ايجابه لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركه شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد قوله ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عم بابتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عم بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قوله والوصف المناسب لجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول ان الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملايم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقول ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة وتكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذا التفسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا او هو ملايم لافعال العقلاء وانما هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المص وقد ذكروا ان المناسب ما حقيقي واما اقناعي فاحال على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المص بل على التفسير الذي ذكره الامدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتيب الحكم عليه ما هو حصول المقصود منه تقبله وانما عدل عنه الامدي لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا عندي بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير علي اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول ولهذا ذكره بلفظ الجمع قوله الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته معلول في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته

لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو باطل لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتباين في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد يحتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم اخر وهو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شي الا وفيها مشارك في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجي فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص دون نص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المص على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر وللقايل ان يقول لا نم ان التعليل بالقاصر يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة لتاكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربوا في النقدين معلل عند الشافعي بالثمنية مع تعدي وجوب التقابض الى المطعوم قوله فنظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عم الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التقابض لان اليد آلة التقابض كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب منع الربوا احترازا عن كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التقابض متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التقابض في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع الطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فيثبت باجماعهم على تعديته وجوب التقابض الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التقابض اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى ساير الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبني تعديته وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهو مبني تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة لان حقيقة الشي اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستندا الى الاجماع او النص وهو قوله عم

انما الربوا في النسية وان النبي عم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسية شبهة

الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قديكون نصا او اجماعا وقديكون تعليلا اخر وينتهي بالاخرة الى نص او

اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم مايوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المص من

لزوم التسلسل او استغنا ابعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع

جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة

ضرورة انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلى الجنس على النوع ورد بانه يقال ان استخراج العلة واعتبار

كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور   ما انما قالوا انما قال لما توهم من ورود

الاشكال ولان اثبات كون التعليل في ربوا النسية كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المورد

ولان وجوب التقييس والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرائط التعليل والتعدية

عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الرمز والتقدير

الا اشارة الى نفي شرايط اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي

حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي

كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه ياتي في فصل الاستحسان ومو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة

اولى ولا بغير المنصوص لما سياتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلية صفة زائدة على المجموع

ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بنا على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة

صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تثبت لشيء من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه

او بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع ويرجع الكلام الى انه لم يكن

له جهة واحدة فلم وان كان يتسلسل الكلام الى الكيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا

قضاء الشارع بثبوت الحكم عنده رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعل الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة

الوصف من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه ان كان متقدما بالزمان على

المفروض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متاخرا فيلزم تقدم المعلول او مقارنا فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية

والجواب ان تاثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون

احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على

اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض

او الجلي والخفي الى غير ذلك فيثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج

من السبيلين حدثا ودم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات   لان الحكم ثابت بالنص اشارة

الى الجواب عن استدلال الخصم ومو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت

به الشي ولا شي هاهنا يثبت به سوى الحكم وان لا تتعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع

فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت

بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم

هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لان في التعليل تعميم النص

وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر

من الاشتراك كاف في القياس   وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل

بغير المنصوصة لان الشارع لما اورنا بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اوثابيان لمية

الاحكام لاجل القياس فينبغي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع   اذ الفائدة الفقهية

ليست الا اثبات الحكم لقايل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية مايكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نم انحصارها في اثبات

الحكم لجواز ان تكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعها وان اريد

المسئلة الفقهية فلا نم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان تكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع ملايم العبث وقد يقال

ان دليل الشرع لابد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص

والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حق التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة

الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمينان وايضا منقوض

بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير

المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأي المجتهد علية الوصف

القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على مازعم

المص واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي

فان قيل تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحته لا متناع

الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوفة على صحته وتقرير الجواب

ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية

بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا

تكون الا متعدية لان كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة   من المسلم مبنية على اشتراط التاثير

فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف

لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت

ذلك بنص او اجماع   ويكون مانعا من علية وصف آخر قيل عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص

او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة   وان اراد اعتاقه

يعني ان اراد انه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدي واقع بعد الملك فلا نم وجود هذا الوصف

في الفرع اعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك   او ثبت الحكم عطف على اختلف اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف

في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا

او الجهالة بالمستحق استيفاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يبقى بدل الكتابة

ام لا ادا ابعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا
ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اداء بعض البدل لا يوجد في الفرع وهذا المكاتب الذي لم يؤد شيئا
فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق غالبا اي قوله بوصف ليس علة
للتعليل بل هي باء المصاحبة و ح لا اشكال الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة لحكم جزئي يحتاج الى دليل
في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق بكل منها المسالك الصحيحة
تلك النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح
مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون كذا او ذا او نحوها وفي كلام في التعليل كذا وبكذا
وان كان كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعمل في مجرد الشرط والاستصحاب
ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف نحو زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في
الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متاخر في الخارج
فيجوز دخول الفاء على كل منها ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية
استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط
الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا
للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء
السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال ان واقعت فكفر وهذا
يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد
الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سالت النبي عم عن دين الله
فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث والايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب
وفيه تصريح بان مثل هو لو لم فانه لو كان مثلها من قبيل الصريح على ما ذكره المص دون الايماء على ما وقع في المحصول واما
كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل
هذه المواقع يقع موقع الفاء ويغني عناها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت
في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء الا صريح وبالجملة
كلمة ان مع الفاء او بدونها قد تورد في امثلة الصريح وقد تورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء
وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المص في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون
في ان بالفتح واعلم ان في هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم
المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا اخر قادحا في كلامهم
بل يدعون فيه الطرح وظهور العلية دفعا للاستبعاد والنقاية والاستبعاد وغير مما سوى اي ذلك واما التعليل بالعلة
القاصرة التي لا يمكن بها القياس فيجوز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك
الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية

سواء امكن بها القياس او لم يمكن وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب
نفع او دفع ضر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضرا بحسب الطبع
وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها وللمص في تحقيق هذا المقام تعليق حاشية اوردها
غاية ما ادى اليه نظره فنحن نوردها وننبه عليه بعد من كلام القوم ليطلع على اختلاف كلامهم في هذا المقام عسى ان
تفوز بما لمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد
بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا عنه كالشاهد لا بد من اعتبار صلاحيته للشهادة
بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين وكذا لا بد لجعل الوصف
علة من صلاحيته للحكم لوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف
ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي فالملائمة شرط لجواز العمل
بالتعليل والاثر او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل به قبل ظهور الاثر ينفذ ولم ينفسخ ومعنى الملائمة
الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين
الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا
لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة
للاحكام لا النابية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف
من غير اشتراط الملائمة او تاثيره او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الروايتين والمذكور في اصول
الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او هو كون الوصف على منهاج
المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا يقذف بالزبد ويحفظ في الدن واخص
من المناسب ملائما وغير ملائم تخالط المص كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها
الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائم شرط زايد على ذلك فلا
بد ان يعتبر مما سواها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظهر المص ان المراد
منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها
الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين
الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة وليس
بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون
مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشرع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة
بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل
واخص من المتضمن لمصلحة حفظ النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية
كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتاثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان
لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم

ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا بناط الاحكام به واخص منه المناسب
ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة
ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب
على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس
ما يكون علة منصوصة او مجمعا عليها او ثبت عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ما
اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المص من المراد بالملائم كان يناسب هذا الاصطلاح لولا
الحاق الجنس مهنا ثم قال وتحسن انكار من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائما وقال
ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول
ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك
ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم وايضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل
علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع
ولا بترتب الحكم على وفقه فان قيل كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر
شرعا اصلا وهل هذا الا تناقض قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا
لا اشكال وبالجملة لا يوجد في كلام القوم صريحا ما يوافق التفسير الذي ذكره المص والملائم كالصغر في ثبوت ولاية
النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الصغر ورتب في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة
واعترض المص بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه
ايضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير الوجه عن الشبه الى الفاحشة
بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مما يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير الوجه فالوصف
الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي
يندفع به الحرج المذكور وعند بعض الشافعية يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم
بشرط شهادة الاصول بمعنى ان يقابل بقواعد الشرع فيخلو عن المناقضة اعني ابطال نفسه بانتفاء ونفي او اجماع
او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير
تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكوة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور
والاناث واولى ما يكفي لما ذكر اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على
المزكين وما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمص فسر شهادة الاصل بان
يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا
في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول
الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات
الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا المناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا او لا فان

المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر او لا بل بترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت
بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت
فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم
يعلم الغاؤه والثاني منقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك
وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي
بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة
بشخص فمنع القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيصال من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء بعض اهل
السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر
في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصوده الفار بحكم
بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسبة وفي ترتيب
الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين
ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار
الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما يشهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما يشهد ببطلانه
كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة
المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهي
مصلحة ودفعها مفسدة فاذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية
او التحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم تعتضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل
فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يؤدي اليها رأي مجتهد وان لم يشهد لها اصل معين كما في مسئلة الترس
فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم
يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او الظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات
الواردة في المنع عن القتل بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ
دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد
الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المقاصد عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من
الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس اصل معين وقال
بعضهم قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب
لا يلائم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص لمعارضته بنقيض قصده ومناسب
يشهد له اصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا
في محل الاجتهاد لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات اورد المص عليه الاعتراض
السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملائم فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في

فى تحمل الضرو اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك والثانى عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعى
اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف فى عين ذلك الحكم ولهذا قال الامام الغزالى المؤثر مقبول
باتفاق القايسين وحصره القاضى ابو زيد الدبوسى فى القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه قسم الملائم
لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير
عين الوصف فى عين الحكم وهو الذى يقال انه فى معنى الاصل وهو المقطوع به الذى ربما يقربه منكر القياس اذ
لا فرق الا بتعدد المحل الثانى ان يظهر تاثير عينه فى جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه فى عينه وهو الذى خصصناه باسم
الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما يظهر تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس فى الجنس وهو الذى سميناه المناسب الغريب
ثم الجنسية مراتب عموما وخصوصا من اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم
على الابعد فى الجنسية فالمص اخذ من كلامهم تقسيم المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم على ما سبق واورد بدل العين
النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان
للخصوصية مدخلا فى التعليل فالمراد بالوصف الوصف الذى يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد الحكم المطلوب
بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين
علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اى النوع الذى هو
الوصف او الحكم المطلوب لا نوع لمطلق الوصف والحكم وقد يشعر بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب
احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التى وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى
بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف
او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم هو تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج
والعجز فعجز الصبى الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع لكن جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى
هو العجز الناشى من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل على ما
يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشا من الفاعل ومن محل الفعل ومن الخارج وهكذا فى
جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقق الانواع والاجناس باقسامها مما يعتبر
فى الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات والحاصل ان الوصف المؤثر هو الذى ثبت بنص او اجماع عليه ذلك
النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او عليه جنس ذلك الوصف
لنوع ذلك الحكم كالعدم ودخول شى الى الجوف لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما فى
سقوط الركوع عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الركوع
او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما فى سقوط الزكوة عن الصبى فان العجز بسبب عدم العقل فى سقوط ما يحتاج الى
النية واما امثلة المتن ففى بعضها نظر لما سيأتى من ان السكر والعصير من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا
الجنس القريب والكم ذكره للطوف ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بملايم فضلا عن المؤثر وقد
يتركب بعض الاربعة لا خفاء فى ان اقسام المؤثر اربعة حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر فى جانب

الوصف هو النوع او الجنس وكذا فى جانب الحكم وهلم حصار المركب فى احد عشر لان التركيب اما ثنائى او ثلاثى او رباعى
اما الرباعى فواحد لا غير واما الثلاثى فاربعة لانه انما يحصل ثلاثا بنقصان واحد من الرباعى فبعدد كل واحد اما ان يكون
اعتبار النوع فى النوع او فى الجنس او اعتبار الجنس فى النوع او فى الجنس واما الثنائى فستة لان كل واحد من الاقسام
الاربعة للافراد يتركب مع كل من الثلاثة الباقية فيصير اثنى عشر حاصلا من ضرب الاربعة فى الثلاثة فيسقط ستة بموجب
التكرار ونقول اعتبار النوع فى النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس فى النوع او مع اعتبار النوع فى الجنس
او مع اعتبار الجنس فى الجنس ثم اعتبار الجنس فى النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع فى الجنس او مع اعتبار الجنس
فى الجنس ثم اعتبار النوع فى الجنس يتركب مع اعتبار الجنس فى الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس
ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا فى اعتبار الجنس فى الجنس واما اعتبار النوع
فى النوع فيلزم التركيب الرباعى البتة واعتبار النوع فى الجنس وعكسه يستلزم التركيب الثنائى قلت المراد الاعتبار
قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعى ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة
كالسكر فانه مؤثر فى الحرمة وكذا جنسه الذى هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر فى الحرمة ثم السكر فى وجوب
الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما
ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا فى وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع
فى النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بسبب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى الجنس
اى فى سقوط الاحتياج وفى النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاخير العناصر مقام الاخر فان التراب مطهر
فى بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر فى الجنس وهو عدم وجوب
السقى لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر فى النوع اى فى التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس
فى النوع كما فى التيمم اذا لم يجد الماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمى بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى
سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس فى الجنس ثم النوع مؤثر فى النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم
وجدان الماء وهو النوع مؤثر فى الجنس اى فى عدم استعمال دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر فى النوع لان العجز
المذكور لا يؤثر فى التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع فى الجنس كالحيض فى حرمة القربان فهذا
تاثير النوع فى النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان وجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار
الجنس فى الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع فى النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من
ان تكون فى الصلوة او خارجها وجنسه وهو الخروج من السبيلين تاثير فى حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير فى الجنس
وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع فى النوع مع الجنس فى النوع كما فى
طهارة سؤر الهرة فان الطوف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز
عنه علة للطهارة كما فى الفلوات والمركب من اعتبار النوع فى النوع مع النوع فى الجنس كافطار المريض
فانه مؤثر فى الجنس وهو التخفيف فى العبادة وكذا فى الافطار بسبب العذر والمركب من اعتبار النوع فى النوع
مع الجنس كنفى ولاية النكاح فى المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر فى مطلق الولاية

من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل على لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب ثبوت الولاية
والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو
مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر
في وجوب الوضوء ثم جنسها من غير السبيلين كما في اليد دم هو اثر التطهير مؤثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع
في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية
ثم الجنس وهو العجز بخلاف القوي مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المص ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع يعني ان قوة
الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الاثر فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب
من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه لا يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص
حتى يكاد يقرب منه والقياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه وقد سمى البعض ذكر في بعض اصحاب
الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات
مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضراوات والملائم هو الاقسام الثلاثة الباقية ثم لا يخلو اي
الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون معززا بشهادة الاصل او لا يكون ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم
المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكر من
ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع
في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس
فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه
او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل معين والاصل الشاهد معين عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه
في جنس الحكم المعلل او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند
بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا لا بمعنى استنباطا بالرأي بغير ما قال الشافعي رح ان التعليل بالعلة المتعدية يكون
قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيانا على شرعية الحكم وقال شمس الائمة والاصح عندي انه قياس على كل حال
فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى
هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المص بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما للشهادة
الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وح يصح ان يحمل قوله لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره واذا وجد شهادة الاصل
بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد يكون بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير وح يسمى الوصف عندها العدم تاثيره فلا يقبل
عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير والمراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب ان يعتبر جنسه
في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على
ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان الغريب يطلق على
نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول الاربعة غريبا والثلاثة الباقية ملائمة
وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو

مردود اذا لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد واشار المص الى ان كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد يوجد
بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس
في الجنس لكونها اعم منهما من وجه فيوجد بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما تركب منها وفيه نظر لانا
لا ان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار
ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فيجوز وذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير وانما اعتبر التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس
لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلابد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين
كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما
لزوم ان يثبت بنص واجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسر به
التاثير فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجه ما من مسالك العلة كيف وقد جوز العمل بغير المؤثر ايضا
وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور
ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر
والظاهر ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد ومعناه ان يكون الوصف مناسبا صالحا لاضافة الحكم اليه سواء كان
مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المص او لا وح يتم الاستدلال وهذا لا مانع من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التاثير
في الامثلة المذكورة ففي قوله عم انها من الطوافين لجنس الطوف وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة
ودفع النجاسة كما في اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يكن
الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة وكذا الانفجار الدم في قوله عم
انها دم عرق انفجر ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثرا في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم
حيضا وفي كونه وضوءا لازما مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب
الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة والجرح الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء
واما في كونه وضوءا فلانه ليس في وسعها امساكه وذا فيكون له تاثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في
وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجب عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة
ابدا ولم تتفرغ للصلوة قطعا وفي قوله عم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته الكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين
اثر في عدم انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة
شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة
المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب وغيرها اي وكغير المذكورات من اقيسة النبي عليه السلام
واقيسة الصحابة وكما قال عم في تحريم الصدقة على بني هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه كما اورده
فخر الاسلام وغاية تقريره ان هذا التعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار الاثام فكانت وسخا
بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم
بتمثيل مشتمل على معنى مؤثر هو المناوبة من الجانبين او الاتصال بالميت بطريق الخلافة فقال على سواء فاما مثل الجد

مع الاخوة كمثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين
والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فلذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا
ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت مثل
الجد مع الحافد كمثل نهر ينشعب من واد ثم ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين ينشعبان من واد فالقرب
بين النهرين المنشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بتوسط النهر وقال ابن عباس الا يتقي الله
زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الاخر وهو
الجزئية في القرب وعلى هذا الاصل وهو اعتبار الاثر جريانا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة
فان للمسح اثرا في التخفيف فانه ايسر من الغسل ويتادى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسول بخلاف الركنية
فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصة
ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار ليحصل باليقين او بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان
ولاية النكاح لم يشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون
البكارة وكذا تعيين الصوم للفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو
للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية
فانه لا يعقل تاثيرها في ايجاب التعيين وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم
وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان
احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن
عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير وللمعترض ان يبين وصفا اخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا
لما ثبت الحصر فما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه
الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه كما كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع
مطلقا كما لاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث
عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير
انه عدل اخبر عما لا طريق الى معرفته الا خبره وللمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج
الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص
التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم
الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم
الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بيناه واما على ما ذكره المصنف فيكون هذا من المسالك القطعية
بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط وقال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة
وهي المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما له الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق
او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط

الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة
في احاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة
بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي
لا مدخل لها في الاعتبار كما تبين في قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب
او غير ذلك حتى يتعين وطئ المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو
دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته كالنظر
في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس وبالدوران
احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدون الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما
ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر تحرم اذا كان مسكرا ويزول حرمته اذا زال السكر بصيرورته خلا وشرط
بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم
وتعيين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة يثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم
قائم والحكم الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين عليه الوصف والا لما تخلف الحكم
عن النص لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجاز اجراب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم
المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حكم موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا فاول
اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يثبت النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون
عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب
المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب فانه كل القضاء وهو غضبان معنى ان النص قائم في حال
الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا النص قائم في حال عدم
الغضب وشغل القلب بجوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم
المخالفة او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء وجعل من حكم النص المذكور مجازا والوجود عند
الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك
بطريق اتفاق كل او تلازم متعاكس او يكون المدار لازم العلية او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها
احتمال واحد وهناك احتمالات كثيرة وقد يقال او وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين
او تاخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي
الانسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى
ان من لا اهلية منه للنظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم واجاب بان النزاع
انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه
بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد بمعونة الظن الحاصل من عدم غيره وربما
يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فان الاطفال يتطلعون من غير نظر او استدلال بما ذكرتم

واصل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر وقد
يجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان
عليتها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل والتحكم في الشرع ولا يبعد ان يحمل هذا
ايضا زيادة تنبيه على صدر المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس
بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها
حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد
يقال في تقريب هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود
والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا للحالة الموافقة بالحالة المخالفة في الصحة والفساد وقيام النص اشارة
الى بطلان كلام الزوزني الثالث وذلك انه اشار الى امكان قيام النص الخالي عن حكمه او لا يوجد الا نادرا ولا
عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبتنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق
الندرة ايضا في محل النزاع فانا لا نم في المثالين المذكورين قيام النص الخالي مع عدم حكمه اما في الآية فلانا لا نم قيام
النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا وجوب الوضوء بشرط
وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله او جاء احد منكم من
الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب حال العجز
عن الاصل وبالجملة لا ريب ان وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء لا انه ان وجوب التوضي بالماء مرتب على الحدث
وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة
فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم واداء رد القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن
النقلة عن النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من
قبيل المضمر والحلاق دلالة النص عليه اما اللغوي بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام
من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضية التيمم ان يصرح
بذكر الحدث في وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه
فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة
حدث فصرح بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان
لم يكن محدثا الى ظاهر اطلاق الامر وحقيقته انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى
الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا باطلاق الحلاق
وتكرر هذا الايماء في الغسل لانه ليس لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهو مبني على ما يعتبره البلغاء
في تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفات
فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت
هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لا نم انتفاء

حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب
وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلي غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور انزاح القلب
ما دام غضبانا ولهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص الخالي مع عدم حكمه لان الكل منتف بانتفاء البعض
الا انه تعرض في الشرح لكمال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود ومعنى لا نم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند
عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرايط مفهوم المخالفة وهو مم فصل ذكر محرر الكلام ان التعدية
حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي به معنى انا لا نجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى
محل لا نص فيه فيكون التعليل والقياس واحدا وهو يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة
الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في غير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات
السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع بصفته معلوم
الى محل لا نص فيه مماثل في التعليل فالتعليل يختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفته لانه اثبات الشرع بالرأي
ولا لاثبات شرط لحكم شرعي او صفة بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا لاثبات
حكم او صفة ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد في الشرع اصل صالح
للتعليل فيعلل ويعدى حكمه الى محل لا نص فيه سواء كان الحكم اثبات سبب وشرط او وصفهما او اثبات حكم مثل
الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق
ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص والاجماع جائز
بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل موجود ثابت في الشرع يعني
انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم
قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرايط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل
النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهب الى امتناعه وبعضهم
الى جوازه وهو اختيار محرر الكلام واتباعه فلذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب
والشرط في انها يجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب المرآة ان
لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب والشرط لانه ان اراد به معرفة
علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تكليف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور
الا في الحكم دون السبب والشرط فمم بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء
في انه لا يثبت شيء منها بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الزيلعي مذكور في
اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم وقولنا الجنس مدفوع
ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة
وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رح فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص
عبارة في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص ولم يورد محرر الكلام به في هذا المقام

مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبنى على ان القياس لا يجرى فى الحدود والكفارات لا على انه لا يجرى فى الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالراى والقياس اذا وجد له اصل فى الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمصنف من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام نظيرا لا اشكالا فقال اما تفسير القسم الاول اى بيان اثبات الموجب فمثل قولهم فى الجنس بانفراده انه يحرم النسية وهذا اختلاف وقع فى الموجب للحكم لم يصح اثباته ولا نفيه بالراى اذ لا نجد اصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالى عن العوض وقد بينا ان العلة هى القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يستوى فيه شبهته بحقيقته لما روى انه عم نهى عن الربوا والريبة وبالاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما فى راى المتبايعين ووجدنا فى النسية شبهة الفضل وهى الحلول اذ النقد خير من النسية وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما فى بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هى القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا لا انا اثبتنا سببية الجنس لحرمة النسية بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل والحق فى هذا المقام ان العلة اذا ثبت عليته لحكم بناء على معنى صالح للتعليل وذلك الحكم بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شىء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدة متعددة باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هى هتك الحرمة وهو موجود فى الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشىء للحكم مبنى على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد بمجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شىء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير او الملائمة

فصل

فى الاستحسان وهو فى اللغة عد الشىء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشاهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجهل وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد فى الاستحسان

ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع فى التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبى عم ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان فى دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعى انه قال استحسن فى المتعة ان تكون ثلاثين درهما واستحسن ترك شىء للمكاتب من نجوم الكتابة ولا من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح فى نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع فى انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع فى بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع فى قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخى هو العدول فى مسئلة عن مثل ما حكم به فى نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى منه ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصرى هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو فى حكم الطارى على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو فى حكم الطارى عن القياس فانا اذا قلنا تركنا الاستحسان بالقياس فلا يرد على هذا التفسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى الى القياس به يصير اقوى ولما اختلفت العبارات فى تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله فى مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع فى مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب فى اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزا بين القياسين واما فى الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما فى مقابلة القياس الجلى شايع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس فى مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع وذكروا ان قسمى الصحيح تقارب الاثر والضعيف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين فى كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة فى الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفى وهو لا ينافى خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة فى القياس الجلى خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح فالاول مثل ان سور سباع الطير من البازى والصقر ونحوهما نجس قياسا على سور سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم تكن للضرر او للخباثة او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع فى السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه ههنا ماتت فيه فارة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بان حرم اكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يحكم بنجاسة سباع الطير ايضا كطهارة الطير لان الروايات انما وردت فى سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا

قياس ضعيف الاثر فليل الصحيح لقصور على التخفيف الزيع اعني المخالطة ومقابله الاستحسان قوي الاثر يقتضي طهارة
سورها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء اصلا فانه
فيكون سوره طاهرا كسور الادمي والماكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الالة الشاربة
الا انه يكره لان سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة والثاني ما كان عدم تادي المكلف
بالاتيان بغير المامور به جليا وعكسه خفيا كتشبيه على المعني جهة جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديه به استحسانا
وينقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء
فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا اوجلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتادى
به كالسجدة الصلوتية لا يتادى بالركوع لان الاولى بالتي تقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بالعينية فلا يتادى بغيره وهذا
قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ الحق ان عدم تادي المامور به بغيره قياسا على اركان الصلوة
الظهر واجلى من تاديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود
على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة
الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل
بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا تلزم بالنذر كالطهارة
وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المستكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط لها الطهارة واستقبال
القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع
عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب
الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه اشبه بالحقيقة اولى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه
اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحيح
الباطن في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما يسقط الطهارة للصلوة
بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها
كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة
والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد واما بالاعتبار الاول فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر او القياس
قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلاثة الباقية ينبغي عدم ترجيح الاستحسان
واما ترجيح القياس ففي الاول والثالث متعين لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية
الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا
وما قوي اثره استحسانا واما بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد
الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض
على ستة عشر وجها حاصلا من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر
والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فبقي ثمانية

اوجه حاصلا من ضرب اقسام الاستحسان في اخرى القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليها لصحة ظاهرا وباطنا والثاني
يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلا من ضرب اخرى الاستحسان في اخرى القياس الاول معارضة
الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث معارضة
استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع معارضة استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس
كذلك وسمي اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف
النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثامن من الاربعة وبرجحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر هو
امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الاثر او صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر
او بدونه وبعدما تم الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالاخرة ان قوله اذا كان الاستحسان
على ضعفه كان القياس على خلاف تلك الصفة معتبر بالقوة والصحة الباطنة او لا امتناع في ان تعارض قياس ضعيف او
صحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط لاستحسان كذلك بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك
الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم وما ذكره هذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا
قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار كونه اسما او فعلا او حرفا
وباعتبار كونه معربا ومبنيا الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة
والصحة لكان احد التقسيمين مستدركا والمقصود قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا
او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يرد العزيمة بل المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في انه الاول يتعدى
الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا
اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي
شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب
اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما
اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات
فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع
والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل
حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا
ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا
يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص
وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا
يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد الماخوذ فظاهر وان اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد
الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق

بين الجلي والخفي فكيف يصح تعديته المستحسن بالقياس الخفي تلك المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كان ثابتا بالاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتناكرين في قضية واحدة والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون هذا قياسا مع ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الالة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وههنا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه وذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع مكان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال منقوض بالتعليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان التعليل الذي لم يسل من راس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج وهو اي المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان ما الوصف يدل بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى اللغوي هو مؤثر في الحكم فان كون المسح مطهرا حكما غير معقول المعنى ثابت بالمسح لتعذر الاعتبار وهي تبتنى على التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث الكراهية ليكون حكما شرعيا فيعلل فاجاب في الاول بالمانع وهو في الاستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر التنظر وعدم قابلية المملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم تبق الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث او خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب الا في المدبر لا في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر لمانع اورد فخر الاسلام هذه المسائل على هذا الوجه اقتدا لصاحب التقويم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة الطام حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي وظاهر انه لا وجه لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان

فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التاثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لا بقاء روح المحصول عليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة الان انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الاخر بسبب من الاسباب واعترض عليه المص بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانا لا نسلم علية المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تاثيره والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير قوله فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا لزم الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند اللزوم عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان المناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما ثم اعلم انه ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض ويحتاج الى دفعه بالطرق المذكورة فعدم التعليل والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى الباقي مقتصرا على المحال الاخر واما قولا بان عدم المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المص تحاميا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين شرط لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا النزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وتقريره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض المانع معارض للعلة شبه التخصيص لمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الا ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا نظير العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب المبلل بالطلق المحلول وذكر القائلون بتخصيص العلل في هذا المقام اقسام المانع وهي خمسة لكنهم لما اخذوا في تعداد الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمص غير عباراتهم وعبر عنه

موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والسعد قد اقسام المانع هو الكستر اوالمذكور في التقويم اربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث اصلا شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع من التمام وكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كما في كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليها الحسيين لزيادة التوضيح وهي كون امتداد الجرح وصيرورته غير قابل للعلاج مانعا من لزوم الحكم فنحو لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته غير قابل للعلاج وقد كان به الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا منع لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يتم لافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح وليس ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال ورد بانه لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد وتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعديته الحكم الى كل صورة يوجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى كخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شرطها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان علية الكل يكفي في العلية سواء استلزمت الحكم ام لا والاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وانما كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون علية مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي لوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع

بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزء او شرطه كالكلب النجس فانه مع عدم الحرج علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الحرج لا يكون علة كما في المستحاضة ومنها اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كايجاب التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يصح قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه ومنها اي ومن دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة تحصل بالنار والشمس والحركة مع امتناع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الاخر علة مستقلة على انه لا يلزم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضئ اذا حصل منه البول والغائط وغير ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء والحق انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعدما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية ثم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان فاسدا لانه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع لكن لم يجب اي القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطأ لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لا بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل بل ولا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل هو الخطأ ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا منها وذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الاصل او الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من صلاحية العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقول الخل مائع فيرفع الخبث كالماء فلهذا احتاج المعلل في جريان الممانعة

فى نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هى الوصف الذى ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما قيل عبد فلا يقتل بالحر كالمكاتب فقيل لا نم ان العلة فى الاصل اعنى المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكرنا ذلك فى مسئلة الاختلاف فى العلة واعلم ان الممانعة فى نفس الحجة هى اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يحتاج المعلل الى التفصى عنها الى مسالك العلة وهى كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسوال ثم ينبغى ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار والطلب والدليل لا على جهة الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثير الجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا ثم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليل وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته لتصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح فى صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته بالمعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض فى المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هى عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند فان قيل ينبغى ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هى فى المعنى نفى لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقع الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد فى الدليل او فى المدلول والاول اما ان يكون بمنع شئ من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه فى شئ من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفى مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة فى المقدمة فيدخل فى اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط فى البحث لتوسطه بعد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة واكثر وهو القدح فى المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهى المعارضة وتجرى فى الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفى علته بان يقيم دليلا على نفى شئ من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة

فى الحكم والثانية المعارضة فى المقدمة وتكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة تسليم من حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره فكيف يجتمعان قلت يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففى كل معارضة معنى المناقضة لان نفى الحكم الخصم وابطاله يستلزم نفى دليله المستلزم لضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهى المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منهما كما او الزاما والمعارضة فى المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهى قد تكون لنفى علية ما اثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة فى الكتاب فان قلت بعد ظهور تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذى هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما ينطبق لظهور التاثير ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما ينطبق انه معارضة او قلب وليس كذلك فالمنافاة انما هى بين التاثير فى نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا الحكم فى فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا يحتمل وان كان بزيادة شئ عليه يعنى زيادة تفيد تغيرا وتغييرا لا تبديلا وتغييرا لم يكن قلبا وهو ماخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال الشافعى هذه صلوة النفل عبادة لا يجب المضى فيها اذا افسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كما فى الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثانى وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذى لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع اعلم ان كل عبادة يعنى ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضى فيها عند الفساد ويلزمها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضى فى فاسدها لا تجب بالشروع ولما اشعر بان عدم وجوب المضى فى الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما فى الوضوء لما ذكره فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر فى الايجاب بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الاداء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهى عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع فى الحكم اعنى فى عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تنبيها الى انه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضى فى الفاسد لو كان

علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر والاول يعني القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جا بالحكم لفرع بنقيض حكم المعلل وهو مشتغال بالابعينه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجى الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جا بالحكم مجملا وهو الاستواء المجمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جا بالحكم مفسرا وهو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المص وفيه بحث مخالفة لكلام فخر الاسلام وما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء لظهر البطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان الحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا النوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة لان المستدل ما نفى التسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع في الفرع وثلاثة في الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن بعد الكمال كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيتم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة دليل ليس المستدل بعينه وايضا جعل لهذا انواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس وهذا اقوى لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه وكقولنا في صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي يثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا أب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من كلام العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعترض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم بتغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحيح وسواء كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهة وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه وهي قلب ايضا من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهي علة المعلول فرع وهو شغل فيتبدل بهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل

علة والا فهو مما نحن مع السند على ما صرح به عبارة المص وهو انه لو ثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليله لغو لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه ام ترتب عليه فيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الخشبة قد مسها النار لانها محترقة وهذا التخلص منحصر الا خلله لانه محموم وهذا المخلص انما يمكن حيث تساوى الحكمان بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من جهة فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا يأكله الصدقة بخلاف النفس فانها يحتاج الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا فان كانت قاصرة لا تقبل كما هو ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن وتقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا ابين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته في اصل آخر وبهذا يندفع ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تأثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا وح يجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل مستقلا وان تعدى اي ان تعدى الشيء الآخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هي الكيل والوزن فانه يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه يلزم جريان الربوا في التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند العراقيين فلا يقبل اصلا

من المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الاخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع
الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا للصحة الاخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير
صحة احدهما في فساد الاخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الاخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبت عليته
ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد العلية الا هذا وسواء لم يبق الظن بالعلية ما لم يترجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا
اولوية بدون الترجيح فصل في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا يظهر تاثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد
دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليسلم التكاذب
والملايم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من القبيلتين بنوع من العلل
فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر
واسهل نعم كلام المص يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير
بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا لا اختصاص له بالطردية
وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم
هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله
ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل
قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالخرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص
واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء
محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على ما جعله ثلاثة امثال الفرض
والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيينه بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب
بل يتعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد
اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان الاستيفاء الحد يمنع الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان سكت
المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية
وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل
يريد ان الغاية المذكورة في الاية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد
انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقى داخلا في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا
المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل
تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل
لا يلزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وهو ههنا لا يلزم الا عدم دخول
المرفق تحت ما هو غاية له وهذا التزم السائل فظهر بما ذكرنا ان المص لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة
او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلاثة كان انسب فالاستيعاب بتثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين
وفي الاستيعاب ضم ثلاثة الامثال ان قدر كل الفرض بالربع واكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة

التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة
كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار والمسح
لمحله الراس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة
والاستيعاب على ان التكرار ربما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار
وليس بالمعترض له على هذا القياس لانه لا يناسب المقام الا الممانعة وهو منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع
او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما
هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد
منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع
ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح
بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا
فيقال لا نم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة
الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم
فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال
بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة
مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز
مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين
فانها لا يدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد التقادير
وان ادعيتها اي ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما
اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الاخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب
بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن
في الفرع الثالث فساد الوضع وهي ان يرتب على العلة نقيض ما يقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء
في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز
عن ورودها بان يفسر الكلام بنوع تفسير وتغيير او في تغيير كما يقال الوضوء طهارة لا يتم بدونها النية فيه فينتقض بتطهير
الخبث فيجاب بان المراد انها تطهير انه حكمي فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة
ان سياق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه لو سولى تغيير
الكلام على ما سبق ولا بقاء النكاح عطف على قوله لايجاب الفرقة وعدل عن الابقاء الى لفظ حيث لم يقل ابتداء
لا يبطل النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في
الشرح بان الشافعي جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل
ح فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي

لكان الاستدلال لابد انه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس هنا بيان ان الحكم قد رتب على العلة نقيض ما يقتضيه وكذا في مسئلة الحج بنية النفل فان الشافعي ذهب الى انه يقع عن الفرض كالاداء بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي يتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس هذا افسادا للوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد ثم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف يشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس وح لا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول المطعوم شيء ذو خطر لو يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان خطر المطعوم بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان لحريق الكل الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر ففي ترتيب اشتراط التقابض في تمليك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لكونه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي رح في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان للصلوة فكيف افترقا ولما كان واضحا بيننا ان مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف وتوقف بتطهير البدن او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في التفصي عن المناقضة بان يقال المراد انهما تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول المعنى لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاتها وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كالنار محرقة وقد خلق آلة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة النجاسة حكمية حكم الشارع بها في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة لطيفة وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتمييز العبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه يحتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل بالاغتسال من غير قصد منه وايضا قوله اذا اردت الدخول على الامير فتأهب معناه تأهب له فيكون معنى الاية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤا لذلك قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء المامور لا يحصل الا بالمامور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه

للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المامور به من الوضوء يتادى بغير نية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير نية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الراس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طاهرة غسل ما لحق الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة التطهير لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقول فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة صدور الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها واماراتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومظنته لسهولة الغسل امر معقول الشان مقبول الاذهان فيستغنى عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض واعلم ان حاصل هذا الكلام بيان المنافات بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافات وحل الاشكال اما المنافات فلانه ذكر فخر الاسلام ره ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فانه يوجب صحة قياس سائر المايعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافات فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان يتنجس اليد او الوجه بخروج النجس من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يعقل العقل على سببه ولا منافات بين عدم استقلال العقل بادراك شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح

قياس غير السبيلين وفي الكافي ان قياس المايعات على الماء في رفع الخبث باعتبار انها قالعة منزلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد
في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه الا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس
المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول
اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال واذ لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المايعات بخلاف الخبث
فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى ساير المايعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان ما ذكرنا يقتضي بان ما سبق من
ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة معقول في الحدث والخبث
الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير
الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا لما
صح قياس المايعات الاخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المايعات
ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم هذا نظر الماء ولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر
الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان
يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما نعني بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص
الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما نعني بالنص
اي ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس
هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم
واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في السبيلين معقول
والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء
الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكر فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا
مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض
من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في
السميع والبصير وانما يتنجس الماء بملاقاة الجنب او المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم
الشارع من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار الصدر
بقوله اتصاف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين
والثاني الحاق ساير المايعات بالماء لم يوجد شيء من ~~الكتابين~~ والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب
صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المايعات
بالماء لم يرد عليه شيء من الكتابين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل
الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما ثبتت
في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كالاستواء الجيد مع الردي في باب الربوا تعدى في
ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس كما قال

الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير
السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد الاشكال على المص حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة
غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه
وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول ح لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية او الاستغناء
عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك لا بمعنى ان لا يستقل
العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما
يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك   وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية فروع
اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المص مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود بلا فائدة فان المقصود
في الاصول ليس هو فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين   فصل في انتقال السائل
في قياسه من كلام الى اخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا
فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس
او لاثبات حكم اذ لو كان لاثبات حكم اخر لكان انتقالا الى العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج
اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته
بعلة القياس والا لكان انتقالا الى العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس
والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة
القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس
الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس   يعد انقطاعا في عرف النظار اشار
الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وتوافقهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل واما
فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول
بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة
بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب وللقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز
الانتقال لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى دليل لا الى نهاية
ثم لو انتقل في معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا   واما قصة
الخليل عم جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل اخر
اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس وتشبيه على بعض السامعين فلا نزاع في
جواز الانتقال كما في قصة الخليل عم فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوة
ليس احياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل عم انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا
على نور واحياء للحجة وتعجيزا للعين ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن تاكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح
كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس غير ذات روح العالم الاحياء بها وانما هو بغيرها فان كنت

تقدر على احياء الموتى فأعذر دح الكلام اليه بان ما في النفس من جانب المغرب   **فصل** عقبت مباحث الادلة
الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة
وما غير المتمسكات الفاسدة لانا نتمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب
وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي في كل شيء اي في كل امر نفيا كان او اثباتا
ثبت وجوده وتحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام
دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع انه
لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان
ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا ارسل العقلاء الى اهاليهم
وبلادهم كما كانوا يتركونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون
والآخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل
الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عم الى زمن نبينا عم وبقاء شرعنا ابدا وثانيهما
الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع كما في مسئلة بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع
الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم
ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى تواتر نقلها وتوارث جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عم وفي
شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعده فانه عم دام الدليل على بقاء الحكم وعدم
انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول
الناسخ وعدم بيان النبي عم للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن
الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة
الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند
الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب
وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب
لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة
عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم
الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع
خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا نزاع ان موجب الحكم يدل على البقاء ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي
والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قولكم ما فيما لا دليل على
البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن
المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء   والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي
لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بغير اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق

قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه   ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة
النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم
فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق
لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما
يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان
ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يورد في هذا الفصل
بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص
او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص والى الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل
من وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء
الآخر وكذا الكلام في معارضة الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة براسها   **باب المعارضة**
والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث
الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر
والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز
باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض
وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان اريد
اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط
اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر
مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة
توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض
لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض
فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما
هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم ح هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين
او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا
اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين
على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يتقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو
قوي احدهما بما هو غير تابع لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ
من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المتماثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا
زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع
والوصف بحيث لا يتقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا وعن المزيد عليه قصدا في العادة فان الاما

السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به قصدا ويسمى زيادة الجودة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عم للوزان حين اشترى سراويلا بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة لانه لو كان ذلك في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المص لانه اوفى بتحقيق معنى التبعية والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة او لا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع او لا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية او سنة وسنتين او قياس وقياسين فانه ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين القياسين يعمل بايهما شاء وان كان آيتين او آية واخرى او سنتين قوليتين او فعليتين او مختلفتين او آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا كخبر الواحد المتاخر عن الكتاب والسنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض المتساويين بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخلص من الحكم او المحل او الزمان فذلك والا يترك العمل بالدليلين و ح ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي هذا الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي او لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه او لا ثم الى القياس على ما ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رض انه عم صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على ساير الصلوات وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة وتقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل

بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في المقام ان يقال ان الاولى يجوز ان يجعل بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل او يقال القياس يقع متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب والمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر والى هذا يشير كلام الامام السرخسي لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس قائم غدا لم يكن تناقضا وان قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم احدهما تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع الا كذا كما في سؤر الحمار قيل الشك في الطهارة بتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس وتعارض الاخبار كما روي عن جابر ان النبي عم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروي انس رض ان النبي عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان او تر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال انه لا اختلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا ابتداء والمتوضي محدثا فلا يزال بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي والماء محكم بقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم بقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي اخذ بالاقل والزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة والطهورية وعدمها يشير كلام المحقق حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبره عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيقرب من الاواني الا انه لا يدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا وهذا

حتى كان باطلا او لم يكن متميزا فهو كهبة المشاع لانه لا تقوم به المماثلة فانه يكون مقصودا بالوزن ... كشف بزدوي

احوط من الحكم بالنجاسة لانه ح لا يفضي الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا وهو اما بين آيتين او قرآئتين يعني انه في آية واحدة كقرآئتي الجر والنصب في قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاول يقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القرآئتين كما في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر فان القطر معطوف على سوافي المجرور بالجوار وقول الفرزدق هل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس فخاطب بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عوضا عن بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القرآئتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شايع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القرآئتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطف على الممسوح لا للتمسح بل لينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح والمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبي عم واصحابه كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا ففي ايثار الغسل جمع بين الاولة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين والمخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزيادة فاذا استوى المتعارضان ولم يكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعي بين المدعيين بحجتيهما وثانيهما التغاير بان يتبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة او فائدة اليمين المشروع تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التي يوجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية وانما تغايرت المؤاخذتان اذ دفع التعارض وعند الشافعي يحمل العقد على كسب القلب بمن عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة الى المجاز من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلامين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد

السوافي جمع سافية وهو الرياح الكثيرة ١٢ منه

المور بالضم الغبار بالريح صحاح

الغور الموضع المنخفض عطف على محل في نجد وهو الاستشهاد

يعني لو ادعى شخصان شيئا واحدا واقام كل واحد منهما بينة على ما ادعاه يقسم المدعى بينهما انصافا

قوله والعقد مجمل فيه بحث لان العقد في القصد مجاز لاقتضائه العزم لا الربط فليس مجملا وان سلم فمطلقه لا عقد اليمين كذا في فصول البدائع

المصطلح في الفقه فانه يختص بالعقد الا ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا اعتبار بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بالمسوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المص في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المحقق هو حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجهه وستره اطعام عشرة مساكين الى آخره واعلم ان اللايق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ان رواج الغموس في اللغو او في ما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليست بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بها او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث فبالتخفيف اي قرآءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه وضعفه عن عدم رفع الآية الحل بالنهي اياه تجوزا فان قلت لو كان المراد بقرآءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فأتوهن فاتفاق القرآء على تطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قرآءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن من الآية لبيان انتهاء الحرمة وهو الحل اجيب بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قرآءة التخفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التأويلات ان الآية محمول على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الش فهو ليس ابعد من ذلك لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا

فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك ان لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين
المذكورين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد اي ان كان
قد ورد وادعى تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل
شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق
وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقدير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المص لانه ليس بتام لان
عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغيره بالنص المحرم
لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون
الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص
عينا بتكرر النسخ بهذا المعنى اي تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي اولا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك
واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم
ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل
سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق
حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس
ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء
من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف
هي الافعال الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقتضي فيها العقل فهي تنقسم عندهم الى الواجب
والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب
وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح
وهذه المسئلة تورد في اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح
والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام اذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا
حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام
فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به والحكمة تقتضي اباحته
تحصيلا للمقصود خلقهما والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو منتقض بجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف
فيه والحل بانه ربما خلقها ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت
حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك
بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان
فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان
عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لا ينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك العقل تحريمها

قوله بل قد وقد اي قد يرد الدليل الدال على اباحة جميع الاشياء متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم في بعض الصور وقد لا يرد متقدما عليهما بل يرد متاخرا

قوله الا عند من يجوز تكليف المحال اشارة الى ان مراد المص بقوله اتفاقا اتفاق الاكثرين مما لم الذين لا يجوزون التكليف به

قوله لانه لو اشتمل اي كان هو الفعل فالفعل حرام وان كان هو الترك فهو اجبار الترك واجب

فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة
فانها مبتنية على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه واما المالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت
اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته واباحته قلت المراد بالاباحة
جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة محسنة او مقبحة
واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق اي لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي
تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت الحكم في الجملة اي لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المص
اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه سمي توقفا باعتبار
العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز
عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف
المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز
التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو ينافي مذهبه في الحسن والقبح فلا يصلح الزاما وثالثها ان الفعل اما ممنوع
في حكم الله تعالى فيحرم او غير ممنوع فيباح واجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن
الشارع في فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك
وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعترض المص عليه بكلام وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل
الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فلا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز
الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض
مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم
من الشارع قبل البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم
الشارع مأذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع
لا يلزم ان يكون مباحا اي مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة
بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج
في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المص بل يكون معناه ان ذلك
الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا الكلام لا غبار عليه
واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فباطل لانا نعلم قطعا ان لله في كل فعل حكما
اما بالمنع عنه او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما
التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة او الحظر
فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال للعقل وهذا ايضا هو القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه
لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا اختلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب
وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر انه قول ومع ذلك فلا عقاب

يس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما قررنا ولعله اراد دليل الكفر على جعل المحرم ناسخا للمبيح
وهو علمه على مولد لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي اولى يلزم تكرر النسخ بتغيير المثبت
للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت مشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل بحمل الجرح اولى ولان المثبت
مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس خير من التاكيد وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه وقد
دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلهذا احتاج المص الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح
احدهما على الاخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بدليل تساويا وان احتمل الامرين
ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكر في باب الرواية يترجح الشهادة على النفي بان يستوى النافي والمثبت اما
ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين واتفقوا على انه لم يكن في الحل
الاصلي كانه يريد اتفاق الترجيح والا فقد روى ان النبي عم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة
بنت الحارث ورسول الله صلعم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري واما في القياس فلا يحمل على النسخ
اولا مدخل له اي في بيان انتهاء مدة الحكم بعد تعدد شهادة القلب اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان
الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة في اصابة الحق وتقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه
فكل واحد يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهاد ويرى مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه
الشارع للعمل به ثم مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل
وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا الحلاف النقيضين فان الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ فصل
ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف كلما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع في المتن والسند
والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند
الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد ومقبول او مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص
ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع
من النبي عم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت وقال الاخر قال رسول الله صلعم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار
الرواية على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك
تفاصيل مذكورة في موضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك
يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المص رح هنا الى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه
بالنص الصريح على ما عرف علية بالايماء ثم في الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء
مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير
العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان
العلة فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما تركب من راجحين يتقدم على المركب
من مرجوحين او مساو ومرجوح كتقديم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تاثير
النوع في جنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين الذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يتقدم ما يكون الراجح منه في جانب

فان قيل ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثر ثم الشهادة لا يترجح بقوة العدالة عند التعارض حتى لو وجد اصل العدالة في الجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين
اقوى منها في الجانب الاخر فكذا القياس لا يترجح ... بقوة الاثر قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية الثابتة بالحرية والناس في ذلك سواء والعدالة شرط
لترجح جانب الصدق وقد حصل باصل العدالة فلا يلتفت الى زيادة قوة فيها ولئن سلمنا ان الشهادة صارت حجة بالعدالة فلا نم التفاوت في العدالة لانها عبارة عن الانزجار عن ارتكاب ما يعتقد
الحرمة فيه ولا تفاوت فيه بين الناس وكذا الوقوف على حقيقة فضل العدالة متعذر لانه امر باطن فربما كان الذي يظن انه اعدل ادنى درجة في التقوى من الذي يظن انه دونه فيها بخلاف تاثير العلة فان قوة
الاثر عند المقابلة يظهر من وجه لا يمكن انكاره لان تاثيره ما ثبت بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض فيمكن العمل بها

الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث
السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم
وكثرة الاصول والعكس كما في القياس والاستحسان وهو ان الاستحسان لقوة اثره مقدم على القياس وان كان ظاهر
التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت
في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت
وانما الشرط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه الانزجار عن جميع
ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا وكما في مسئلة طول الحرة اي الغنا والقدرة على تزوج الحرة والاصل
الطول على الحرة اي الفضل فتوسع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي له طول
الحرة لا يجوز تزوج الامة عند الشافعي به قياسا على الذي تحته حرة لجامع ارقاق الماء مع الاستغنا والارقاق
بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف
ما اذا قدر العبد على نكاح حرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام
وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق
يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء ههنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر
الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغنا لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها
في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره
في المنع والتضييق فانتساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع
طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان
افضل البشر ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس
مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم وتضييع الماء اشارة الى
وجه ضعف في قياس الش في الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف
حقيقة اذ في الارقاق انما يزول صفة الحرية مع انه ربما يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد
فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب
على وجه يفضي الى الاهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع من ايجاد صفة الحرية او لا لا يوصف بالرق والحرية
بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية حين يخلق
يخلق رقيقا لا انه ينتقل من الحرية الى الرق ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر والكتابة وصف ارقاق
الماء مع الاستغنا غير مطرد لوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو
كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف اذا كان له سرية او ام ولد وكما في نكاح الامة
الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا
في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر

يستوي المنع لكنه المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلانه من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز
نكاح الامة المسلمة التي هي اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان
اقوى تأثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في الامة
فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى انها قبل الكتابة لم يحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وبملك
اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة في حق الانسان فيتنصف برقها كما يتنصف برقه وحل الوطئ بملك اليمين انما يظهر في
العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطئ ولا تستحق عليه شيئا فاما المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل الحرمة
لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة
الانضمام وذلك بالمقارنة او التأخر فتحل في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلت المقارنة والتأخر حالتان
مختلفتان متعددتان حقيقة لا بصراحة واحدة لمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق
المقارنة بالتأخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة
احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلث وذلك في الثنتين دون
الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلثة اثنين لا في جعل طلاق الامة
ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل
العوارض وكما في مسح الرأس يعني على تقدير تسليم تأثير الركنية في التثليث فتأثير المسح في التخفيف اقوى منه
لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد
بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة والايمان هو في الكفر تنبيه اصول الخبر
الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان بأسره بان يتعين ان يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض
بل على اي وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المص وقع على الايمان بالفتح
عامي ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق النية في الحج تحقيقا للحج بالمثل تقريبا وذلك ان
المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة يوم
واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الجبات
واللون وهذا معنى المثل تقريبا وتمام هذا نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة
ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب عن الشارع والثالث الترجيح بكثرة
الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتأثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيترجح
على تأثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم
حكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة ترجحه كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الخبر
هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب من الثاني اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانا نكون ملزوم الوصف للحكم بان يوجد
في صور كثيرة بل التحقيق ان الثلثة راجعة الى قوة التأثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر
الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال شمس الائمة انه نوع من الاول

اذا قدرته في مسئلة الاولى تبين به امكان تقرير النوع من الاخير في حين قال المص ره واذا كان التأثير بحسب اعتبار
الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهو يستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات في يستلزم كثرة شهادة الاصل
واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الاخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال
هو قريب من الثاني الرابع العكس معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس
كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمص ره بين المناسبة فيه بانه لازم العكس
المتعارف بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف
انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا
كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعين
المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط التقابض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم
لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وفي السلم
المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع
اناء من فضة بإناء من فضة وكالسلم بالحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط التقابض قلت نعم الا ان صورة ما يتعين
وما لا يتعين امر خفي عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط التقابض
فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وليس بمبيع اجيب
بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض
بدله وثانيهما ان المراد كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين
فيه المبيع والثمن يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى كل
اشار محمد ره ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متأخرا لما فيه من
وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يمكن ههنا المقارنة مع عدم تراخي لما فيه من اثبات اليد على مال الغير
بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد هكذا في المحيط
مسئلة التعارض كما يقع بين الادلة يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بينها وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين
ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر
الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات على التحقيق السبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث
بعده كالاجتهاد والمقضي حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال
الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف
يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب او خارج عنه كوصف الكثرة والعبادة
للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بحسب الشرع ولهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف
العارض والا فكان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة وذكروا له اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة فمنها
مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعته في المغصوب خياطة او صياغة او طبخا بحيث يزول باقيه

المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل حينئذ متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوصف الذي به صار هالكا بمعنى ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث

فصل

لما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود وكذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا ثلثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصورته بان يتكثر الاوصاف او يتكثر محال الوصف ويقل بعزائه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون في حالة قلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي يقدم الخاص على العام وللقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير والملائمة وح لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الاخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الاخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لا اجزاء له

لما ان كل دليل يصلح علة لاثبات الحكم بنفسه فعلى ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير اذ تقوي الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما هو مستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن خلافا فالابن مسعود في الاخ وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ لام بان يتزوج عم امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ للاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للاخر لان الاخوة لام وان لم يستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث لكنها ليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تبعا لها فلا يكون موجبا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد فيتاكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة وصف الا يرى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا يصلح اخوة الام سببا

وكذا جمع الفقهاء في امراة ماتت وتركت ابني عم احدهما زوج المراة ان التعصيب الذي في الزوج لا يترجح بسبب الزوجية حتى يستحق جميع الميراث بل يجعل الزوج بمنزلة ما لو كانا شخصين يستحق النصف بالزوجية والباقي بينهما نصفان فيصح من اربعة ثلثة للزوج بالفرض والتعصيب وواحد للاخر ولا يلزم عليه ابن ابن العم يترجح على ابن العم بقرابة الام لان الاخوة لام في معنى زيادة وصف في الاخوة لاب الا ترى ان الاخ لاب وام اذا انفرد لم يكن قرابة الام فيه سببا لاستحقاق بالفرضية وانما يستحق بالعصوبة لا غير فتحصل الاخوة لاب وام رجحانا على الاخ لاب ولم يترجح على الاخ لام اتفاقا فان استحقاق الاخ لام انما بالفرض واستحقاق الاخ لاب وام بالعصوبة فلم يكن بينهما مزاحمة لاختلاف السبب ولم يحتج الى الترجيح انما هما كمصدر

لا يستحق بالفرضية ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقاربهما تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقاربهما بل لكون المشهور احد قسمي المتواتر على راي تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان ادت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة اذا المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح ولا القياس بقياس لو صح فيما يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل وعلى هذا يعني كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه كالمستقل لا ينضم الى الاخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم ترجيح بكثرة العلل بمعنى ان يسقط الاخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل حيث انه لم يعتبر الكثرة ترجيحا يلزم الاسقاط لكن لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناة قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتبر بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها ولاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الاخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالراي وهو فاسد

باب الاجتهاد

ولما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد الى المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا مراد من قولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي اي يجمع العلم بامور ثلثة الاول الكتاب اي القران بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات

واقسامها وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما الشريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة من بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذلك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في ان هذا انما يفيد لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب وكذا السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او آحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع لانها طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع بذلك اجتهاده في هذه المسئلة مخالفا لنص او اجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهدين فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يدل دليل عليه او يدل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد واليه ذهب جماعة من المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطا اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطي هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطاء هل ينقض

ام لا الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطا والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذا كان المخطي معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطي مخطئ ابتداء وانتهاء او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف ثم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم تكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تادى فرض من اخطا جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو ممنوع اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فالملازمة ممنوعة وان اريد بالنسبة الى شخصين فاستحالته ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان بعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على الآخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل بقوله لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد ولتساوي ما ينال بنهاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء ويساوي الباذل كل جهده في الطلب المبلي عذره بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض ولنا احتج على ان الحق واحد والمجتهد يخطي ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان

حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم صاحب الغنم حتى يرجع كما كان ثم ترد كل الى صاحبه ملكه ولما كان حكم داود
بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان
كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل
عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه
وقد يجاب بان المعنى فهمناها سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان مبنيا على ان
ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطا من غيرهم ويشعر بذلك قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل
الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عم غير هذا ارفق بالفريقين فكانه قال هذا حق لكن غيره
احق واما السنة والاثر فالاحاديث والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطا وهي وان كانت من قبيل
الاحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والامر يصلح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت
فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه
نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية
كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لا يقع فيه
خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا وصحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف
الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا
عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا عم لانه مبعوث الى الناس كافة
داع لهم الى الحق بعموم النصوص ومعناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء
هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا فالاصوب
ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا
وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وايضا اذا
تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا
صار مجتهدا   والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق يلزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نم ان المجتهد
مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد حذرا عن الجزاف التقليد والاجتهاد هو النظر الى رعاية شرائطه بقدر
الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله او خطا والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل
المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى وجوب
ظن المجتهد وان كان خطا عند الله كما اذا قام نص على خلاف راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في
الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطا لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد
العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطا واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطا واجبا
وبالصواب حراما وهو ممتنع   يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب انه لو كان كل مجتهد مصيبا لصح
صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة   وهو وجه اصابة المطلوب هي الجهة التي رضيها الله

واوهاما عند حصول المقصود ولا باس بفوات الوسيلة   وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء
اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر
الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عم بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطا
بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان خطا من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطا وقد يقال
انه لا دلالة في ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن فيها حكما وعلما لما كان لذكره ههنا في هذا المقام
فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي عم قد اوتي حكما وعلما في الجملة   وتنصيفا اي تنصيف اجر المخطئ في الاجتهاد بقوله
ان اصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد يدل على انه مخطئ انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب
فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطئ
انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر   واما قول القائلين بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء فتمسكوا بوجوه
احدها اطلاق الخطا في قوله عم وان اخطات فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطا ابتداء
وانتهاء وثانيها قوله تعالى لولا كتاب من الله الاية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر او ان يحل لهم الغنائم او
ان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد والخطا الذي هو اخذ الفدية فلو
كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا
اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم
الاسارى كان هو المن او القتل وقد رخص النبي في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة
فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق
الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطا في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشيء
لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطا في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء
حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطا موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطا من كل وجه وعدم وقوع
العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب   والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى
الضلال بل يكون معذورا او ماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفائه ولهذا قلنا الا ان يكون الدليل
الموصل الى الصواب بينا فاخطا المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب وما نقل من طعن السلف
بعضهم على بعض في مسائل الاجتهاد فانه كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في
الاجتهاد لان المخطئ في الاصول والعقائد كحدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ
ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسالة خلق القران ومسالة
الرؤية ومسالة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين

القسم الثاني من الكتاب في الحكم

قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تعريف الحكم ومباحث الحاكم
فرتب الكلام ههنا على ثلثة ابواب لمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدا بالحكم لانه
النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته انه مضاف الى المكلف وعبارة عن

فرض واجب سنة نفل مندوب حرام مكروه مباح
ركن علة سبب شرط علامة

فعل يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر اي ضابط لما تفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ
الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات مفيدا لتكثير مفهوم واحد الى ما يحتمل من الاقسام المتقابلة
فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس دائرا
بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له وانا القي اليك محصل الباب اجمالا لتكون
على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشيء بشيء او لا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان
كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية
فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ
وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل
او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة
في الدين فسنة والا فنفل ومندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة
وهي اما حقيقة او مجاز فالحقيقة اما ان يكون اولى واحق بمعنى الرخصة او لا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة
او لا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق بشيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا
فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة وهو اي الحاكم
هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياسي المحتمل للخطا فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية
هو الله تعالى الا انه لا يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطا
للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظن او هو معذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه
هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به ما يجري الحكم
على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له والمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على
زيد بكذا وبهذا ظهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم متعلق كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف
بان فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المنفعة وثبوت الدين
في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت
قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي
ما تعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك
قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة
في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب وايا ما كان ليس
الملك ونحوه حكما لانه انما يثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بجعل ووضع الشارع
جعل حكما اسما للثابت بخطابه على ان قول المصنف الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء او يكون مشعر بان مراده
بالحكم الاسناد او الى لفظ مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد التقسيم الحكم
بمعنى اسناد الشارع امرا الى امر او لوما فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس

في جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب
الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان
اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتحققه
المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الاخرة
كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاولي لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب
وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم
واغراض متعلقة بالدنيا او الاخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على
حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا ليس حاصرا دائرا بين النفي
والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس معنى صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لما لزمت بالشروع فحصل بادائها تفريغ
الذمة واما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى كما يجيء ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير
وفي المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح
وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة
ترتب لزوم القضاء عليها ثم جمع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بالمقصود الدنيوي ان وقع بحيث يوصل
اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة
والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم ثم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا
الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى
صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق
شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم
بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع
اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم
تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها
ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا
باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد
ما يكون مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل
ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف
كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح
وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا كان الصحة عبارة عن كون الفعل
موصلا الى المقصود لم تكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب
قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه على ما ذكر انه نافذ اعم من اللازم

والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ   فالفعل فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة
ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي اثر الخطاب هو الوجوب
والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ومنهم من قسم الحكم وكذا منهم من عرف الفرض والواجب والحرام
ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولوية عند الشارع بالنص عليه
او على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد بالاستواء
الفعل والترك في المباح الاستواء في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي
فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس
في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء
اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف
لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق قلت هي من صفاته ايضا اذ الانتفاع
والوطي فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي اعني
الذي يبتنى على اعذار العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص
بالحكم الاصلي   فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او
اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه
للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التأويل
في مثله من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا
يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث
الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وذكره للنصوص الدالة على العفو والمغفرة
ولانه حق الله فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب
على الله   والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في
اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول
كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان
منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني
وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما
او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط
علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة
المفهوم اللغوي فلا امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا يرى
الى قولهم الفرض اي المفروض هو المقدر في المنع هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر
الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شايع

مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة الواجبة ونحو
ذلك والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا
كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى
ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو   والسنة
المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي وكثير من اصحاب ابي حنيفة رح على سنة النبي عم وعند جمع من المتاخرين رح
وهو اختيار فخر الاسلام رح يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي عم بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين
ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عم من سن سنة حسنة الحديث فان قوله
من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عم ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء
في ان المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي عم للعرف الطاري كالطاعة ينصرف الى طاعة الله ورسوله وقد
يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر
سنة اي واجب بالسنة   والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعل حكم النفل وبعضهم تعريفا وأورد
عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول
بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله
فاقرؤا ما تيسر كما ان النفل بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ابو اليسر رح والنفل دون
السنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي عم بخلاف النفل وهو اي النفل لا يلزم بالشروع
عند الشافعي رح حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه اذا شرع فهو مخير فيه
تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء النفل ولهذا يباح الافطار
بعذر الضيافة واذا كان مخيرا في الاتمام فلا ترك تحقيقا لمعنى التخيير ويلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا
فلا يكون ابطالا له كالخلو عن القصد كمن سقى زرعه فتفسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في
النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه فيعاقب على تركه لوجوه الاول
قوله تع ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه امر
مباح له هو ترك النفل قلنا لا نعني بالابطال الا فعلا يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان
ما اتى به من النفل انما حصل بفعل المناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة
الارض لا الى فعل الذي هو سقي ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى وحقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق
الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة
بتمامه يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها
عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما
على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء
وقد يقال ان الجزء الاول منعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد

الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية
هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور
فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لا يبقى الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث
يثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم
تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منهي لا مبطل فجعل العبادة كانها قد انتهت رعاية لتمام عبادة الحي للدلائل الدالة
على كونه عبادة فان قيل هب ان صيانة المؤدى تقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال
المؤدى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس اي صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادة
وصونا لها عن البطلان وايضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان يترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكما وهو
غير المؤدى الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء
وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما
صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله فعلا اولى والحرام
قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق
اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود
الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم الاكل
ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم
البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا
فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل
بان تصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل
خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا
للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان تبعا اقوى
من نفيه اذا كان مقصودا ولما لاح اثر الكلام الى الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي
الى كون الفعل ممنوعا عنه او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة كالحرمة
الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ
حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل
مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه بخلاف
الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل
والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار ممنوعا وخارجا عن الاعتبار فحسن اضافة
الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل
وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف

الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلت الميتة حرام فمعناه
ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلت خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسأل
القرية يحمل تارة على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما
متقاربان وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبت الحل او الحرمة لمعنى في العين يضاف
اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال
حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام الملك وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن
يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة
فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عم من ترك سنتي لم ينل
شفاعتي وعند محمد ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم
تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بدليل قطعي يسمى
فرضا والا يسمى واجبا واما الثاني فهي ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة
اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد
فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا
وغير اصلي ولا مجال لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب
والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المصنف وهو مخالف لاصطلاح
القوم وانما وقع فيه الاضطراب التقسيم الحاكم واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود لغوي بمعنى ان يعتبر ذلك في مفهومه
اعتبارا اوليا فيظهر بالتامل في اعتبارات القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر
مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ
في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او نسخا لتحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر
فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد
وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل
وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي
الى تخفيف وتيسير ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع
للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم وهي فرض حكم العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل بعينه
قبل ورود الرخص واما بعدها فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا
لا يكون العزيمة قبل ورود الرخص مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكان الرخصة ايضا
مباحا فلا يكون احدهما حكما اصليا والاخر مبنيا على اعذار العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي
لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد
اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرام

او الكراهة عزيمة لانها انما يكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي تتعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف
الآخر الذي تتعلق به الرخصة لا مساويا ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب
او سنة او نفل كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز
ان يكون وجوبا او العذر قد يناسبه الايجاب كالاكل حالة عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت
حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام
ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نم ان الوجوب او الندب لا يناسب الابتناء على
الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الاعذار لا يقال العزيمة في جميع ذلك
يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل
كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء الكلمة واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد
لان الكلام في حكم اجراء كلمة الكفر واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب فالمسلم انه لو وجوب الترك لا ينفي كون الحرمة
والا لما ارتفع الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة تشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام
الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاحكام
التي ذكرناها من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها اما الاول فلا يستبيح مع قيام المحرم والحرمة كلام في هذا
التقسيم يشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة وبانه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة
ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالتحريم
الحرمة في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض
والواجب في قوله هي فرض وواجب وسنة ونفل اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام
فلا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتعذر ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق
من انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة نفل او سنة كونها مندوبة فانه حينئذ حالة لم يبق تلك
الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب عنه بان
المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان وح لا يرد الاشكال فان قلت الاستباحة مع قيام
المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول انه
يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل
المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تابيد الحرمة في الاول دون الثاني قلت العلل الشرعية امارات حتى جاز
تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي
عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها ويدوم بدوامها لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق
الروح اي خروجه من البدن حسبة اي طلبا للثواب وهي اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه
من رعاية حق الله صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب
النبي عم فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله

قال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله فقال اما الاول فقد اخذ برخصة
واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له وكذا الامر بالمعروف فيه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع
الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدليل الدال عليه فيكون تركه حراما
ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير
المحرم وملوك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه
وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى
اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل النفس في الاجتناب
عن المحرمات ولهذا قال محمد رح فيه كان ماجورا ان شاء الله وكذا في الافطار الحرمة يعني اذا اكره على الافطار
فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات والعزيمة اولى عندنا لما
الى ما ذكره فخر الاسلام ره ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي ره وتبعه صاحب الكشف به باحد القولين والحق ان
الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه
مساو للصوم فاعترض عليه بانه لا يتطرق برواية تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم
من غير اختلاف رواية بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل
نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره في الجسم مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر من الاجر
هو الثقل الذي يأجم صاحبه اي يحبسه من الحركة جعل مثلا للثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة
وكذا الاغلال مثل لما كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة كحتم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطاء وقطع الاعضاء
الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السالفة من حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة
وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كانت السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم تكن حقيقة بل مجازا
فنقول لان الاصل لم يبق مشروعا في حقنا واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة
فيه بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حق الاجماع
من حيث انه سقط كان مجازا فان قلت في القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخي حكمه
فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي الا انه بقي مشروعا
في الجملة بخلاف الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا وكان
كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة كقول الراوي ان النبي عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص
في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في العين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية
مشروعة في البيع في الجملة كانت له شبهة بحقيقة الرخصة فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا ليتحقق القدرة
على التسليم ولانه عم نهى عن بيع ما ليس عنده ونهى عن بيع الكالئ بالكالئ وفي هذا بيان لكون السلم حكما غير اصلي
ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين والا لكانت مساومة
من غير وكس في الثمن وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة

لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة
فلان الشرع المحرّم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وهو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا بل عند القائلين بان المستثنى من الاثبات نفي يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله تعالى الا
ما اضطررتم اليه استثناء واخراج من الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرّم اي قد فصّل لكم الاشياء التي
حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرّم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما في اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرّم
اي فصّل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء
اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء
كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لا من التحريم فغاية
ان يفيد نفي الغضب على المكره لا على عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور
رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفي هو الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد
على ما يحصل به ابقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل الى القوة المميزة
بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها
والخلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ره ان حرمة الميتة لصيانة النفس
عن تغذي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث واذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات
الكل او في فوات الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها
مفارقة الروح والخلال تركيب البدن روي عن عمر انه الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي قال سألت عمر ره ما بالنا
نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله فقال انه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله عم هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث
باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدي باسناده
الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رض قد اقصرنا الناس الصلوة اليوم وانما قال الله ان خفتم ان يفتنكم الذين
كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته ثم ان سؤال عمر وتعجبه لا يكون الا وعليه ما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط
وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهم واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب
وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط
والمص لم يرض رأسا برأس حتى جعل سؤال عمر ره دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط
اذ لو كان دالا عليه لفهمه ولم يسأل له وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهم كما
يشعر به سياق القصة وكذا الاستدلال بالآية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يكن
له فائدة لو خرج مخرج الغالب كما في هذه الآية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان

انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا وان في اية الكتابة
المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب وفي اية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة
والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان الآية في قصر اجزاء
الصلوة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله ما لا يحتمل التمليك عن التصدق
بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين
ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه
اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي
صوم سنة وهو تخيير بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم
السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير
طلبا للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف عملا والاربع اكثر
ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين لم فيه فلا فائدة
في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما
اذا طول احدى الركعتين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض على ما ذكرنا في باب القياس
اشارة الى ان المراد بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه التريب في الشيء الآخر لا الايجاد كما في
العلل العقلية ثم لا يخفى ان الصحة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا
فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة
ثم تبعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تغيير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم
به الحال كالجوهر للعرض وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن
ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي انا لا نعني
بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن
الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك بان الجزء اذا كان من الضعف بحيث
لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار
الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل
الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي ره فليس من هذا القبيل لانه انما جعلها داخلة في الايمان على جهة
الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيل
ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المتشخص الذي يكون اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفاء
اليد غايته ان ذلك التشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مفيد والتحقيق ان شيئا من الاعضاء
ليس جزءا من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الرأس ليس كذلك لبقاء الجميع وما يتبعها عند
فوات اليد مع ان حقيقة المركب المتشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط

والامور الخارجة قد يكون لزيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء الشيء ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزائد او لفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام القوم   واما العلة فقد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان كثيرة بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او كالاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور هي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتل بالرمي وعتق بالشراء وهلك بالجرح وهو ظاهر وتقسيم العلة اسما بما يكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المصنف هو تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال قتل بالجرح وقتل بالرمي مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني الكل اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه اذا اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المصنف عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما صرح فخر الاسلام هنا بالعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل   وهي مقارنة لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وهو يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام ويتمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وذهب بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره الى الفرق بين الشرعية والعقلية فجوزوا في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين ابي اليسر وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام رح ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يقارن الفعل لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في حكم الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها

بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التاخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليل منقوض بالعلل العقلية اذ الاكثر اعيان لا اعراض واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري يثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ   كالمعلق بالشرط على ما يأتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما   على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشرع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع   ووجه كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع بان يأذن المالك في بيع الفضولي ويمضي مدة الخيار او يجيز من له الخيار في بيع الخيار يثبت له الحكم مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن   لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمصنف بنى مشابهة العلة للسبب على انه يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى وجود العلة كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصف فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول في المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون الواسطة اما مستقلا غير علة حقيقية او يكون

علة حقيقة غير مستقل بل حاصلة بالاول كالمضي في الهوا الحاصل بالرمي ثم تمام كلام المص يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا شبه بالاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وكذا كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التعليق برة كما في الاجارة توجب السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلذا يعتبر وقوع الطلاق على مجي الغد من غير استناد الى زمان الايجاب وكذا النصاب اي النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النما الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لعدم لزوم الزكوة في المال حتى يحول عليها الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانه ليس مما يفارقه الحكم من غير تراخ حتى يكون علة تشبه بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن اي الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النما لكان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النما علة حقيقة مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النما فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النما حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النما الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجارة وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فيثبت ان النما الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النما الذي تابع لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنما حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدال سبب حقيقي كما سبق العلة اصلا فاذا كان للنما شبه العلة كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبهة العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النما شيئا مستقلا الى الخ وانما قال شيئا مستقلا الى غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلية في الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلا بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النما حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالمال الى الخ وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل توجبها على ما يجي فلا معنى لنفي ذلك

والاخير عنه بالشرطية الثالثة اعني قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنما لا يجب حصوله بالمال لا يقال لا نافي ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام ره في هذا المقام انه لا تراخي حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب بوجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تاكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنما شبه العلية فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وغير المحقق هذا الكلام الى ما ترى لمنافاته ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت قول المص في الشرطية الثانية والثالثة لكن النما ليس بعلة حقيقة والنما لا يجب حصوله بالمال نفي الملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم تساوي على ما لا يخفى فنفي كل واحد منهما يوجب نفي الاخر حتى لو جب صحة الادا لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنما وخل في العلية صح الادا قبل تمام الحول ولكونه علة تشبه بالاسباب لم يتبين كون المؤدي زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الادا بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الادا وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحابات ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم في الرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن يتوسط شهادة الشهود عند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما كان هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو للعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شرى القريب فانه لا ~~يتخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة~~ يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح فخر الاسلام ره فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المص الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شرى القريب واما ما شبهة العلية بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير بجواز العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي ره سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر

وذهب فخر الاسلام ره الى انه وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه

لا تاثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول فعلى ما ذكر ههنا ما كان علة الربوا هى القدر

مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما فى النقد من المزية فلا يجوز

ان يسلم حنطة فى شعير وهذا الخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على

حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف والنقص قائم وهو قولهم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد

والاسمية وحكما يعنى اذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين مترتبين فى الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى

وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك

فان لكل منهما نوع تاثير فى العتق لان لكل منهما اثرا فى ايجاب الصلة ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان

الاخير ترجح بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم فى حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة

العلية وفى كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع فى عبارة القوم

ولفظ النص صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم فى حق ثبوت الحكم

ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير فى اثقال السفينة والقدح الاخير فى السكر وذكر فى التقويم ان الاول انما

يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة تكون علة اسما

لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسى وغيره والملك لم يوضع

فى الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان قلت الجزء الاخير

هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التوزيع قلت الشراء علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية

عند الشراء نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التى هى الجزء الاول ويضمن اى لو اشترى

رجلان قريبا محرما لاحدهما فان الشريك الاجنبى يستحق ضمان القريب بعد عتق القريب بنصيب الاجنبى بالاتفاق موسرا

كان او معسرا لانه افسد على الاجنبى نصيبه بما هو علة وهو الشراء وان اشترياه معا فعند ابى يوسف ومحمد ره ايضا يضمن

لما مر سواء علم الاجنبى او لم يعلم وعند ابى حنيفة ره لا يضمن لان الاجنبى رضى بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا فى الشراء

سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبى نصيبه اولا فانه لا رضى منه بالفساد

فان قيل لا نم وجود الرضا فى صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بالسبب اجيب بان الرضا او بالجهل فاد بر

الحكم مع السبب الظاهر الذى هو الاشتراك ومباشرة الشراء وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل فى حكم العدم صار كان العلم حاصل فى

قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا فان تاخر القرابة يعنى اذا اورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه ابنه

يضمن المدعى لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه

ويمكن ان يصور تاخر القرابة فى الشراء ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه او باقامة الدليل

السبب الداعى هو الذى يفضى الى الشئ فى الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذى يحصل من العلم به العلم

بذلك الشئ فربما يكون متاخرا فى الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه

الا باخباره بمنزلة تخييره او هو مقتصر على المجلس والظهر مقام الكاية معنى ان الطلاق او محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون

قيل الضمير فى الجواب ان الاجنبى لما رضى بشركة ... لان الشريك اذا اخبره ... بالقرابة او لم تعلم ... ولا يعتبر جهله

الا انه شرع من ورقة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة او بالحيض لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا او قد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه وكاستحداث الملك يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقطاع حيضة او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط الماء بالماء وسقي زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك ممن استحدث منه وتلقي من جهة وملكه يمكنه من الوطي المؤدي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطي الى الملك والملك ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي البائع والملك ممكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء وقد وجد والاستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الا يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو الحقنا الوطي الكائن بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الالحاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب باعتبار ولهذا سماه الامام السرخسي رحمه الله بشبيه الكلام الدليل على العلة كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة ولما جعلوا الجزء الاخير يعني ان التقويم وان لم يصرح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام يدل على ثبوتها اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فاله شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط واما السبب فهو لغة ما يتوصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات وقد ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما راى المصنف ان الرابع بعينه هو السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الكل سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلة فاعلم انه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريقة اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذي في معنى

العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هي وطئ الدابة بقوائمها
ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة
فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع
له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر للقتل الا انه سبب في معنى العلة
لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي ان يستوفي القصاص قبل الشهادة فيصلح لايجاب
ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان
شهادته انما صارت قتلا اى مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي يجب
على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلمنا ان الحاكم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب
القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة
ولا مماثلة بين المباشرة والسبب وان قوى وتاكد والما السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل
اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة
فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى
بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المراة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هي امة يضمن الوكيل او الولي
للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاد
مبني على التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب العلة
ازالة الامن يعني سبب للضمان اى ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام او بتعذرت حال كونه محرما
علة للضمان وموجب له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام
اى احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك وصيد الحرم
اى بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم
محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة الامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم
الذي جعله الله آمنا ليبقى مدح بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون
ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان
الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب
الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة فهو جاء بوح
الوجي وهو الضرب باليد او السكين كالتطليق اى كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق
او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او لزوم
المنذور به لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا يفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال
من التطليق وما عطف عليه اى كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب
على ما زعم البعض لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير

بالكفارة

ونحوه وكاليمين ونحو ذلك وانما تم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار
مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها
بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة
الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تقيم هي اليمين
لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح
علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في
حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فكان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي
فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في
اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الايصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا
على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلية سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى
الوضع اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع
المعلق عليه وفيه نظر لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى
ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة انه يفضي الى الحكم في الجملة ولو بعد حين ثم عندنا لهذا المجاز
اى للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اى جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض
وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر على عدم الابطال اولا
ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود
الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل
انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد
من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحقق عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام
الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما في ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات
البر وظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط محكم
الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد
الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون
الثلاث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط ثانيا فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها
الثلاث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة
الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق
اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله
او بغيره انما شرعت للبر اى تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقويته جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان
يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء اى بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله يصير

مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت
في الحال اي قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة
بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة به
حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح من الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب لخوف
لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء انما يلزم
عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون
المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد لشبهة
ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك
في غير المحل فيبطل التعليق زوال المحل بان يطلقها ثلاثا لفوات محل الجزاء كما يبطل ببطلان محل الشرط بان يجعل
الدار بستانا ولا يبطل بزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلاث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت
فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يقم دليل على انه
لا بد منه في الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلا جهة
للبطلان وفي الطريقة البرغرية انه انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلية الطلاق تثبت
بمحلية النكاح وهي تفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين ابتداء وبقاء
فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المص من ان طلقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين
بفواتها فانما هو حاصل طريق فخر الاسلام في هذه المسألة وهو ان اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا
ثلاث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما اذ اليمين
لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ونوقض هذا الطريق
بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج اخر ووقع الشرط فانه يقع الثلاث عند ابي حنيفة
وابي يوسف رح فلو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية ولهذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام
بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر رح
فهو انه انما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط
المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا
حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر
مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستفاد مما ذكره المص من ان الشرط فيما
في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب اخر تقريره ان الشرط
هنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة
الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة
بالحقيقة ولان شبهة الشيء انما يثبت حيث لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما يبطل الطلقات

الثلاث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الزوجة لان عمله المنع عن الوطي وذلك في الحل وهو قائم لم يتجدد
ولان عمله ليس في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطي الحلال الى وقت التكفير
والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه
المحللة بالمحرمة اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في تعريفه مباحث اقسام النظم بابا لبيان
اسباب الشرائع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمص به لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة
والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في
فن الاصول يجب ضبطه وعمله لا كما يزعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله
صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله لانه شارع
الشرائع اجماعا فلو اضيف الى الاسباب لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات
عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة
اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها يترتب على افعال
العباد فيجوز ان يضاف الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام
في ان شارع الشرائع هو الله وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر
بجعل الله ونجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب
الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص
والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله اسباب ما يترتب عليه الحكم على ما هو في فصل الامر فسبب الايمان
بالله اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث
العالم اي كون جميع ما سوى الله من الاجرام والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع
به يعلم ذلك ولا اخفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجة المعاند
والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان
الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا
صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات
لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات
بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه
صانع العالم بارادته واختياره واثر المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب
بالنظر الى كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم اياتنا في
الافاق وفي انفسهم الاية الا ان الاستدلال بالافاق والانفس هو اشهر المراتب واوضحها واكثرها وقوعا وابتداؤها
دوام ادراك كل احد بشاهد نفسه والسموات والارضين وكان مدارها لكل من هو من اهل الايمان ولهذا صح ايمان
الصبي المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر

والتامل اذا الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان قبيح لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا ثم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ او وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الاخرين لا يكون معذورا الان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبتني صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر

وللصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما يحقق ذلك في الفصل المعقود لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ملك المال لاضافتها اليه مثل قوله عم هاتوا ربع عشور اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان كمال الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها اثر في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجدد النماء وتجدد النماء تجدد المال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال يتجدد النماء غيره بذلك النماء فيكون الوجوب بتكرر الحول ثم تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط وللصوم اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة رح ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة تختص بشرايط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر وعن اما لانتزاع الحكم يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاشتراك اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره كانه نايب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يؤدون في صدقة المكلف من زوجاتهم وخولهم فيمن يمونون وهو باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا خراج على الخراب وذكر في الاسرار ان هذا يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب بهذه صدقة فالنظام انما عليه كالنفقة والمولى يذب عنه ولكن في الحقيقة

٧٥٩

لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي والكافر بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان المراد ان السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه شبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان يجعل بتضاعف السبب كالحول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فبتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدد بتجدد الحاجة فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الراس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عم ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن الراس يلي عليه كما في العبيد والبهايم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية وللحج اي سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت والاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا تكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فعلقه بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان امر الحكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيجب الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين هم ابتلوا على الاعداء ويستمطرون السحب بالدعاء فتكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لان الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد والاصرار والاكب والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من راس الخطيئات وهذا يصلح سببا للذلة والصغار وهو معنى العقوبة والجزية ولا خفاء في ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد وهو الارض النامية وعند الشافعي رحه يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون

الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كالو توضأ قبل وقت الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث بسبب لان السبب الشئ ما يفضي اليه وبلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتاخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا خلف لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتاخر ولحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بني الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد ولشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في الامور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة من بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقدرة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات والاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهي تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات الشرعية كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر وهي اما ان يتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدنية وهي العقوبات ولهذا الاعتبار رتب بعض اصحاب الشافعي الفقه اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على

التفصيل واعلم لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة دون كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ودفعا لتوهم الاعتراض وان الاصطلاحات ماخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها واما الشرط فهو على ما ذكره المصنف اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اي اسما لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كالاول الشرطين الذي علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضته فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة بعينها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية وقد يقال ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشئ في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تعذر كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق ودلالة كلمة الشرط عليه مثل المراة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امراة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط وقد مر اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه فيضاف اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليه فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امراته الغير المدخول بها بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر المثل فان شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المراة من نصف المهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقية ومما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة التعليق وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلة ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المراة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا ذا مبني على ان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث اد خلوا في ملك الزوج عوضا عما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه كشهود التخيير فانه السبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب فان قال لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكم وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام

واما المذكور في اصول شمس الائمة والي اليسرة فهو انهم لا يضمنون شيا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا لا
لا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ومثالا يوجد فيه معارضة
العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبدي عشرة ارطال فعبدي حر ثم قال وان حل احد
قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية
ارطال فعند ابي حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل
به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود
عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على حالهم فلا يسقط عنه معرفة ذلك وتسقط معرفة حقيقة
وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم
يمكن اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد والجناية كما
اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب
المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل
الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا
يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليقه العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره
وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علة الاختصاص الشرعي دون القضاء في التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شرى
الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشرى دون القضاء فما ذهب اليه المص من ان العلة هي القضاء
بضمان العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسالة رجوع المزكين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي
شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبتت العتق بطريق
التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع ثم كانت العلة في مسالة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه
بان في الصورتين ان العتق لم يكن مستحقا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدي
الى هلاك المال ففي صورة رجوع المزكين مع شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف
الى شهود الشرط اعني وقوع المعلق عليه وفي مسالة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي
فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق
العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود
والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان معترفا به المالك والشهود قد شهدوا بوجود
المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لا ثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل لم لا يثبت
الضمان حتى يضاف الى العلة او الشرط بل يثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم يؤدي الى هلاك المال
فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة والمثنى مباح يعني ان المشي وان
كان سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والايصال اليه فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف
الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب

اعني المشي لانه مباح وهذا مشعر بانه لو كان الماشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك
لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر للتعدي لا يقال مراده ان المشي مباح
في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي
بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي
بخلاف ما اذا وقع نفسه في هذا العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا
يضاف الى الشرط واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور لحرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها كالعلل
بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء
الى الحكم والتادي اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه المنع وهو الشرط
الذي في حكم السبب شرطا اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج
الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج
ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل
المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا
يضمن واما وجوب الضمان عند محمد رح في فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل
على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع لا يضمن عندنا مشهورا بالخلاف وليس
كذلك فان الحل بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقرير ان الشرط المحض يتاخر عن
صورة العلة والسبب يتقدم عليها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما
قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد
ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب
لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد
الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه فخدمه وانما قال
في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى شيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس مستقيما لانه
مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو
في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات على ما يجيء
الى المجهد سوا ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا مما لا يعبر انه عن
الخروج عادة ففعلها يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلام المص كون فعلها هدرا او كونه
بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المص ليس كما ينبغي ولابي حنيفة رح وابي
يوسف رح انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع عن الشرط
وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن
الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع

اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط عن الاستدلال مجملا لكنه بعينه بناء على السابق كلامه
من انه استدلال واحد فان قيل قد سبق ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة
الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا الامر انه لا يصلح علة للضمان
على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلت وكذلك الى الفعل
الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق . واذا قال المولى فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي
نفسه الى البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة
البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه . واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت
طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فانه دخلت الدارين
وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا
وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود
الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين
هي الذمة فيبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب
عن مبنى قول زفر ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الآخر . واما العلامة هي على
مقتضى تفسير المصنف ما يتعلق بالشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من حقه انه يدل على وجود ذلك الشيء فيباين الشرط والسبب
والعلة والمشهور انها ما تكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان
مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا في معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب
الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدم
كشروط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف واجاب عنه بان اللزوم التأخر
عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة
العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتأخر كالجزء المتأخر عن وجود مثل زيد وقطع الحبل المتأخر عن وجود
مثل القنديل والمتأخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة
وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه يسمى علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم نظام كلام المصنف يحتمل
نظرا اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتأخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون قفيز
عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة
كشهود اليمين على السبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط
في البئر بعد حفر البئر فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض . ولما كان في نظم
في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة للقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه
ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها كالزنا ههنا مع ان
الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة

فان قيل مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين
وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب
الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق تقررا على المولى الكافر
ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تقرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما تتضمن
ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وهذا الاول يرجع الى الكافر فتقبل والثاني الى المسلم فلا تقبل . وههنا لا
تثبتهما اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان
علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون اثباتها اثبات العقوبة . وهو بدل الضمير للشهادة وتذ
كيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل . وهو ما ذكر اي اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه الرق
ودفع انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو كونه
عقوبة وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه
مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتقرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم . وعند ابي
حنيفة رح لا يقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقها ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة
للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا
وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب
ويكون الولادة علامة معرفة . واذا علق بالولادة طلاق يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج
معترفا به ولو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رح يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد
هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونها علامة حتى
يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره ويعتبر عنده جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة
رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق الا بشهادة كامله كما انه
لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري
انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا وهو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة
هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش
القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم . بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي
والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في
حق الجلد فينبغي ان يتقدم الجلد على العجز كما ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي رح فان قيل
ان قوله ثم لم يأتوا باربعة شهداء عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت
زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول
شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم لا على مجموع
الجملة الاسمية فانما جعل العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط

حقيقي وفي حق الجلد شرطا لاعلامه وبهذا ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم الجلد على الحبس بمكس بل يتوقف عليه فيكون شرطا قلت يعني لا نم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة سدا منعا للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحدود ورد الشهادة قلت هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل له الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا امضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني رواية عن ابي يوسف رح ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندا الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرا على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلت قد اعتبر ذلك في انه اذا اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعده يبطل رد شهادة القاذف فصار مقبول الشهادة لكنه لم يتم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يندرئ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رح الى راي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر باب المحكوم به وهو الفعل الذي يتعلق به حكم الشارع ولا بد من تحققه حسا اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يتم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجود الحسي اما ان يكون له وجود شرعي اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي او لا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد او اثرا له كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ما له وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف له معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية له فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن والنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الاخر كما اذا قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل والحلق على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح ثم المحكوم به اما حقوق الله المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى وبه ان ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فلهذا ما ذكرنا انه لا يجوز

قسم لكن اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء وكل اي كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها ما له اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلعم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به نعني التصديق هو الذي يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراست گوي داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عم كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق بالاصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزاد البعض في الايمان الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق به العموم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع الاتارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوة حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة في وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم وكثرة الطالبية فادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيه من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح

لا يخفى ان هذا الاشتراط على الاخرين يحتاج الا خبره فاذ فوت الاسباب وابقاء فمرادنا على ان لا يجري الا الايجاب على الصبي والمجنون كما في العبد

اقول هذا الشرطين لا يليق بحال الكفارات

ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء اي العشر والتمكن من الزراعة في الخراج تحقيقاً مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعاً او قسمت الارض بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض الخراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة لم يصح ابقاؤه بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤنة من اصل المؤنة فيصح بقاؤه وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاؤه كما اذا ملك ذمي ارضاً عشرية فعند محمد يبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعاً والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف القربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رحمه الله ينقلب العشر خراجاً لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف انما ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين لتعذر ايجاب الجزية والخراج عليهم خوفاً من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو الاصل في الكافر وهو الخراج وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازاً لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتناناً واستبقى الخمس حقاً لازماً له ولهذا جاز صرف خمس الغنيمة الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرماً لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا انتقاص في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل بنفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على القتل حيث قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمداً او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئراً في ملك غيره فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع عن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة والحاق السبب على الحظر باعتبار انه شرط في معنى السبب الى العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ العاقل يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم لانا في الكفارات عند الشافعي معنى ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب واعترض بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه حكم خسران يحتاج الى جبر بل الضمان في حقوقه جزاء الفعل قيل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل بقاؤه كما لا استعباد

الفائت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمانه الدية او القصاص واما في غيره فظاهر وهي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عم من افطر في رمضان متعمداً فعليه ما على المظاهر ونسب المص الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون في كفارة الظهار ايضاً كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما اما النقل والاستدلال اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مراراً لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلاثاً في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه بكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكراً من القول وزوراً انما يصلح جهة لكونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة وبهذا يدخل قصور في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وايضاً ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لانه عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوز اداءها قبل العود لانها انما شرعت لانهاء الحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية انه لا استحالة في جعل المعصية سبباً للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصاً اذا صار معنى الزجر فيها مقصوداً وانما المحال ان يجعل سبباً للعبادة الموصلة الى الجنة لان حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة تقيم من احكام المعصية بواسطة حكمها سبباً للوصال الى الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معهود للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعاً فان من دعته نفسه الى الافطار طلباً للراحة فتامل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس الا يرى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة وكذا الكفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها بوجوه الاول قوله عم من افطر في رمضان متعمداً فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المص من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به يتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطأ بان سبق الماء حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ ولما كان الجناية كان العقوبة الثالث انه ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان تكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان ممتنعاً عن تسليم الحق الى المستحق لا ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور

ما في الجناية فلم يجعل المراد عقوبة محضة الا انه ~~لما كان [illegible]~~ ولا يخفى ان هذا الوجوه الله
متقاربة جدا وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات
وعبادة اداء بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب وتؤدى بطريق العبادة كالعبادات
دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا الى
العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطا مثلا وقد اشار الى
ذلك فيما سبق كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها واما
عكس ذلك فهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور
فيسقط بما مر تفريعات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان توسيط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة
اداء مخرج للنظم عن نظامه ولولا ان المحشي جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكنا نجعله لكفارة الفطر
فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل للجناية كما اذا
جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانها لا تختلف بين محل ومحل
واما جامع زوجته او اكل ماله فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل بسيفه او شرب خمره الا تسقط بشبهة قضاء
القاضي كما اذا راى هلال رمضان وحده وشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده او لفسقه فصام الناس لعدم ثبوت
رؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا في ظاهر الحال فيورث شبهة حل الافطار اذ
لو كان نافذا ظاهرا او باطنا لاورث حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضي برد شهادته خطا لا يخرجه عن كونه شبهة
كما اذا شهدا بالقصاص على رجل فقضى القاضي فقتل الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب
القصاص على الولي وعند الشافعي تجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث
شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المراة اذا افطرت عمدا
حتى لزمها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما
الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم
او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في
ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشا السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب جزاء
بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه سماوي لا صنع له فيه والحق وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه الحقان
وحق الله غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول
يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط
بعفو المقذوف ويتنصف الحد بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب
القصاص فان في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع وفي شرعية القصاص ابقاء للحقين واخلاء
للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا
فلهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله قطعا كما

او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله بمقابلة الفعل وعند الشافعي
اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان
فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل ثم تبعية اهل الدار بعد ما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن اداء
صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين اذا لم يوجدا واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت
تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه
فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب
فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين
ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه
يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع
في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه لكن اي التيمم خلف مطلق يرفع الحدث الى غاية وجود الماء بالنص
وهو قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا انتقل الحكم في حالة العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه
حكم الماء في تادية الفرائض وتحقيق ذلك انه جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة واذا ثبت الطهارة
فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل اصلا واذا جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة
الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة
مع الحدث كان له حكم برأسه وهو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي هو خلف ضروري بمعنى انه تثبت
خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت
ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة
قد انعدمت وحتى قال فيمن له اناءان من الماء احدهما طاهر والاخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري ولا
يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع وهو التحري فلا ضرورة وعندنا لا
يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان
الاناءان في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي انما هو اذا لم يوجد ماء اخر طاهر بيقين واما اذا وجد
فالتحري جائز فلهذا عدل المصنف عن عبارة فخر الاسلام حيث قيد جواز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حالة
عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز
عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولهذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه
المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون معتبرا لاندفاع ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد
بكونه ضروريا انه لا يمكن الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع ثم عندنا اي بعد ما اتفق
اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف الخليفة في الالة بمعنى ان
التراب خلف عن الماء لا بد منه عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول
عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهيره الالة ايضا كذلك وقوله التراب طهور المسلم ولو الى عشر

يحج ما بجدا الما، يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الحلفية في الآية لا فنيت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الحلف ان لا يزيد
على الاصل وهم يجزون التيمم بالحجر الملساء، قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معنا ما الزيادة وترتب الاثار الاديد وان
استغنا، التيمم عن مسح الراس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي
ما، لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود ولهذا يجوز بنا، احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل عن
الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضي ما، كان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته
فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر الحلفية في الفعل يعني ان التيمم خلف
عن التوضي لان الله امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتم بالمومي وما ذكر ان
زفر مع محمد في هذه المسئلة توافق ما ذكره كسجائي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم
عند زفر وان وجد المتوضي ما، وشرط الحلفية اي لا بد في ثبوت الحلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل
ثم من عدم الاصل في الحال ليعارض اذ لا معنى للمصير الى الحلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء
لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم للطهور المعجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر
لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الحلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان
او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك باب المحكوم عليه
وهو المكلف اي الذي يتعلق الخطاب بفعله واهلية لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء
وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى ان لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه
بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس
الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب سبحانه واليه اشار
بقوله اول ما خلق الله العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلايل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها تتمكن من ادراك الحقايق وهذا معنى الاثار الماخوذ
عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات اوتحقق العلم
بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح
والاغراض وهذا معنى الحصلة والوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان
في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ
به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله وتوفيق الله ومعنى ذلك انه قوة للنفس بها
تنتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان كلام هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المصنف الى توضيحه وتبيين المراد
منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا
يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد
به الاشراق الفايض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك
وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس يدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره

تدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انها يحصل الادراك يعني اي بضيء واضوء به اي بذلك النور يبتدأ
به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب
اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها ليتوصل الى المط وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدأ والضمير في اليه عايد الى حيث
اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدي اي يظهر المط للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه
القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله والهامه لا بتاثير النفس او بوليدها فان الافكار معدات للنفس
وحصول المط انما هو بالهام الله سبحانه واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون
نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو
اول المخلوقات ففي كلام المص تسامح وقد يطلق العقل على قوة النفس بها يكتسب العلوم اشارة الى معنى اخر للعقل
باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع على ما سبق كان حاصل معناه حصول شرايط الوصول الى المط وانكشاف الحجب بينه
وبين المطالب والتبدل الى طريق التوصل الى المقاصد واما على الاول فمعناه قابلية النفس لهذه المعاني فالحاصل من شان
القوة التاثير والفعل ومعنى القابلية التاثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي و
تهيئة المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المط انما هو بالالهام وتوفيق الله الملك العلام فان قلت
القوة التي بها يكتسب النفس العلوم يشمل مراتبها الاربع فكيف يفسر بقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني العقل
الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الاثار ويحصل غاية المط وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت
كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة
العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها
في المبادي لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية التي بها تتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب
تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغايب من الشاهد اي يستدل من الاثار
واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل الاستدلال من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه
بريا عن النقايص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا
في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية واما
تحقيق المراتب الاربع بعنوان للنفس الانسانية قوتين احدهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة
في ذاتها ويسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع مكملة اياه تاثيرا اختياريا
ويسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان
النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة ويسمى ح عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن
جميع الصور القابلة لها وذلك مثل استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول
النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات
وحصل لها القدرة على استحضارها من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك مثل القادر
على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عنده مشاهدة لها سميت عقلا مستفاد الاستفا

هذه القوة والخالية عن العقل الفعال وذلك لم يلزم الشخص حين ما يكتسب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمتقن جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة تتادي الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي تخدمه سائر القوى والا فالمستفاد متقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول اوكال لها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب اتصافها بهذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فيطلق على نفس القوى ايضا ويعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثالثة وهي ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يهتدي وزاد ادراك المحسوسات فاعلم ان بداية ادراك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر لطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاته امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من متعلق بيتدئ والضمير في اليه عائدا الى حيث اي طريق يبتدأ به من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك المعقول فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان بها يدرك الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فتفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولا خفاء في ان المرتسم فيها صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو الامر الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوسات في الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس تجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم تجتمع فيها مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لا في مؤخره على ما ذكره المصنف بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كانسان له رأسان وانسان عديم الرأس وهذا معنى اخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة يستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية

سميت متفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في فعل تلك القوة والغلط في كلام المصنف ليس في ترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل الترتيب بتصرفاتها وافعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوسات ثم تخزن ثم يرتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينها التركيب والتفصيل ولهذا قال ثم بعد الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المتفكر اياها من الطرفين ينتزع النفس الناطقة من المتفكر علوما اي صورا ومعاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية يكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا هو تمام التعقل يعني ان نهاية درك الحواس هو بدايته ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور على ما ذكره المصنف وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عدو الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية ما لم يعهد في العربية بل المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدأ به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا عمل فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي يحصل بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به تهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما سعى تبدى المطلوب للقلب بفيض الملك العلام ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن باختيارنا فالعلم بوجوده يسمى العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم بكيفية تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية فالاولى كمال للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلذات البدن وملايمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف وهي منافيات للهوى فلا يتصور الميل عن الملائم الى المنافي الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات متهيئة لتطويع القوى وامرها بالخير فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية يستلزم الموقوف لان ذلك الجرم المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون من فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا بعدم اللازم على عدم الملزوم ثم لما كان معنى ان العقل يتفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا

فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن
اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفايضة عليه اكمل في الجزئيات والكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها
بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان
النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفايض عليها من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله
متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات
المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد
الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط
التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط
كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل
القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مركب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتتصل الى المقاصد
وبعونتها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى تأمرها بالاخذ والاعطاء وتستعين بها في الادراك
والتحرك للادراكات فقدر ما تراه من المصالح فتحصل الكمالات   وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام
تحرير البحث وتلخيص محل النزاع ليبتنى الكلام في ادلة الجانبين ويظهر صحيح المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل
بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة
في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من
عقلي ومسموع ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان
العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم
بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسألة الحسن والقبح وعند الاشعرية لا
اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك   فلهما الدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة
الله وكلامه وبعثة الانبياء بدلالات المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور   وثانيهما معارضة
الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما
واجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب
النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر
فهو الى العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطأ وليس
المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو رأي الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم
فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب
عليه معرفة الله تعالى لكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب
ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته
كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية   واما الكفر بردة المراهقة فسخ عقد الزوج لا لانا وضعنا البلوغ

موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر
فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغي ان يعذر المراهقة التي كفرت
كالمسافر في سفر اعلم انه لا مشقة فيه اصلا فانه يترخص بالرخص كما قلنا فذاك في الفروع واما في الاصول كالايمان
فيجب اذا وجد السبب الحقيقي او دليله لعظم خطره   وكذا اي مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل اذا
لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من اهل النار ولو
آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال
واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة
عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق يعذر به والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة حيث قال لا عذر لاحد في الجهل
بخالقه لما يرى من الآفاق والانفس واما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان
كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم
في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب   فصل
في الاهلية يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من اهلية للحكم واهليته لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما
اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل
منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع
وانه من مخترعات الفقهاء ليعبروا به عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حاول المص الرد عليهم بتحقيق الذمة
لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فان الله تعالى لما خلق الانسان محل امانته اكرمه بالعقل
والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار و
اعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وبين عباده يوم الميثاق
المشار اليه بقوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب
اليه جمع من المفسرين ان الله اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة في ادنى مدة تكون
الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا الى صلب آدم
ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء ليؤمنوا بالغيب وحاصل كلام المص من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من
بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيها من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد
بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لما له وما عليه واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق
وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو
لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف
كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون
الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت
معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة الظرف يستقر فيه الوجوب

ودال على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد فالمرة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه وجب على نفسه باعتبار كونه محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله وكل انسان الزمناه الآية تمثيل لزوم العمل لزوم القلادة على العنق من غير اعتبار الاستعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرض على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فان الراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل خلق الله هذه الاجرام وخلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن وابائهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفا يصير به اهلا لما عليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام والمعنا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلابد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل دلالة قوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان المستحق للرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة فان قلت ما معنى السانح والبارح قلت السانح ما ولاك ميامنه اي ما مر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب يتطير بالبارح وتتفاءل بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تنحرف فبهذا الاعتبار يستعمل الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب وذكر القدر ولا يخفى ما في كلام المصنف من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقتضي ثم القضاء هو الحكم من الله والامر اولا والقدر هو التحديد والتفصيل بالمقادير والآجال وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وعلا وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله اذا اراد شيئا قال له كن فهناك شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر

١٧٨

فقبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمة مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهذا هو المرام من الكتاب كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤنة من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض يصير دينا بالالتزام وان كان عاقلا اي الصبي لا يتحمل الدية ان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء اي في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتأكيد بقوله وان كان من العاقلة فالعبادات لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر عن قائلية وحدوث العالم وهو سبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزم تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبي يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما لا يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو يأباه بعدما عرضه القاضي يفرق بينهما وذهب الامام السرخسي الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة تقع فرضا واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله غني عن العالمين وليس المعنى ان الله اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا للمعرفة ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراد الله فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل من ان المعنى ان المقصود هو الاداء في حق من علم الله منه الايتاء واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل تجري النيابة في المالية كالاداء وكل غيره باداء زكوته فينبغي ان يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه اجيب بان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه يجب بالاصل والقصد لا لما فيه من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود

والكامل اى القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اى الموزون بقوة البدن وذلك لان المعتبر فى وجوب الاداء
ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما فى الصبى
الغير العاقل او احديهما كما فى الصبى العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة   فاثبت بالقدرة الناقصة اقسام
لانها اما حقوق الله او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثانى اما نفع
محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة فى المتن   وهو بيطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعنى
ان الايمان وقد صحه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالزام والعهدة
حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبى لانه مما يحتمل السقوط
بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا
يحتمل الضرر فى حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب ان الاثم
انها مضافا الى اسلام الصبى بل الى كفر المورث والزوجة ولو اسلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة منه ضمنا
لا من احكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما يعرف من حكمه الاصلى
الذى وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبى لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه
مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى ترتب عليهما فى هذه الصورة   الا ترى
انهما اى حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبى تبعا بان اسلم
احد ابويه ولم يعدا ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان
واما الكفر فيصح من الصبى ايضا كما يصح الايمان اذ لو عفى عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله علما به لان الكفر جهل بالله وصفاته
واحكامه على ما هى عليه والجهل لا يجعل علما فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبى فى حق احكام
الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا فى حق احكام الدنيا
عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه فى حق الردة بمنزلة البالغ لان
الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لا يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس
من اهلها كالمرأة وانما لا يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلامه حال الصبى صار شبهة فى اسقاط القتل
بلا عهدة اى لا يلزم الصبى والعبد شئ فانهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه من احتمال الضرر لا يتملك الصبى الا باذن
الولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزمه العهدة   ولا مباشرته لان ولاية الولى نظرية وليس من النظر
اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسى الحق انه لا ضرر فى اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند
الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وصح   الا التقرض اى الا قراض
اذا استقراض مال الصبى يجوز للاب دون القاضى واما الاقراض فانما يجوز للقاضى لقطع الملك عن الصبى ببدل فى
ذمة من هو غير ملىّ فى الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلب مليئا ويترصد مال اليتيم ويكون البدل
مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضى والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى اقدر على
الاستيفاء وفى رواية يجوز للاب ايضا قوله وما كان مترددا بينهما اى محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران

وكذا الشرى والاجارة والنكاح والمص جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشئ باضعاف
قيمته كان ضررا او نفعا ويلزم ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام رأى الولى
فان رأى الصبى اهل لحكمه اى حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولى بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولى
ماله ويملك العين اذا اشترى له ويملك الاجرة اذا اجار عبيداله   وتوسيع لطريق حصول المقصود حيث انه يثبت
بمباشرة الولى ومباشرة الصبى   وعندهما اى تصرف الصبى باذن الولى فيما يحتمل الضرر والنفع عند ابى يوسف
ومحمد انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولى بنفسه حتى كان الصبى آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولى وعبارة
فخر الاسلام ان رأى الولى شرط الجواز وعموم رأيه كخصوصه فيجعل كان الولى باشر بنفسه يعنى ان رأى الولى شرط الجواز
التصرف اما بنفسه او بالصبى ورأيه فيما اذا تصرف الصبى عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص
لا يتجاوزه فيجعل عموم رأيه بان عمل بيد الغير كخصوصه بان عمل بيد نفسه فيصير كان الولى باشر بنفسه   واما وصيته فباطلة
جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب فى الآخرة بعد الاستغناء عن المال
بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر بزوال الملك فى الحيوة فعلى هذا التقرير كان ينبغى ان يذكر هذا عقيب
الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبى وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر كسائر ما اذا كان فى جهة الخير لحصول
الثواب فى الآخرة مع تضرر بابطال الارث الذى هو نفع للمورث وعلى هذا الاتم جواب المص لان غايته بيان الضرر
فى الوصية ويلزم منه صحتها باذن الولى ولا رواية فى ذلك بل طريق الجواب ان الاثم انما يستفيد نفعا يعتد به بل هى ضرر
محض والنفع الذى يتضمنه انما وقع باتفاق الحال وهو انه حال الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف
قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته الفقيرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب
المص على التقدير الثانى بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة
الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم متكففا بالسنة وترك الافضل فى حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا انها
شرعت فى حق البالغ كالطلاق يعنى ان الضرر المحض قد شرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق وفى كونه ضررا محضا نظر
فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليها فيزيلهما او احديهما او يوجب تغيرا فى بعض احكامها وسمى
العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاهل وكاهل من عرض لكذا اى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست
من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح فى
الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية اى لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة كان له
دخل فيها باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تأثيرا فقدمت وهى احد عشر الجنون والصغر
والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة
المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه
دماغه فى اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان
عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا   لمنافاته اى لمنافاة الجنون
القدرة التى بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذى اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفى الاهلية فينتفى وجوب

الاداء فيبقى نفس الوجوب   لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارئ
عليه بعد البلوغ فالممتد مطلقا يسقط العبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول
الالحاق بالنوم والاغماء اي مع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي
اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك الارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا
انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب
لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب
القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهم الوقت ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا
واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف يسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط
على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما
ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون
امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان
لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطاري
بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بساير العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال
فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون
امرا اصليا لا يقبل اللحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم   ثم الامتداد
في الصلوة بمعنى ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب
الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليل في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع النهر في الصوم حتى لو افاق
بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترطوا في
الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك
بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في
سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة
حيث لم يصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليل بحسب الساعات وان لم يزد بحسب
الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزاد على الاصل ووظيفة الصوم لا يدخل
الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يمتاز زيادة المدتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للاول
لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان يزيد عليها والامتداد في الزكوة باستيعاب
الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف في رواية هشام عنه بقيام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب
وذلك لا يكون بحجر الا التجر سوا ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او
المولى وايمان المجنون استقلالا لا انما يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد وبخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد
ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوح

وانما يثبت الردة تبعا اذا بلغ مجنونا فارتد ابواه مسلمان فارتدا ولحقا به بدار الحرب فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا يثبت الردة في حقه لانه مسلم تبعا للدار اذ الاسلام يستفاد باحد الابوين
وبالدار واذا بطل حكم الاسلام في جهة الابوين ظهر اثر دار الاسلام لانه خلف عن الابوين ولو ادرك عاقلا مسلما ابواه مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا به بدار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه صار
اصلا في الايمان ولا يصير تبعا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه صار اصلا في الايمان بتقرر ركنه منه وهو الاعتقاد والاقرار فلم ينعدم ذلك بالجنون العارض
فبقي مسلما   تحقيق

لذلك فبفعل غيره اولى   واذا اسلمت امراته لو ذكر بالغا، على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب
يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له
وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر
حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد وللقدرة المجنون على الولي   ويصير
مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب وذلك لان الكفر مما يحتمل
لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا
اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اصلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية
او عروض الجنون   فانه اي المجنون مواخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان لتحقق
الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتد بها شرعا لانتفاء
تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي   ولا يلزم على هذا حرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد
الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه هو اية
حكاية عن زكريا وليا يرثني واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك   وحكمه اي وحكم الصبا حكم الصبي مع العقل وذلك
لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق بالمجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق بالمعتوه فلا يمنع صحة القول او
الفعل حتى يصح اسلامه وتوكله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق امراته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شيء
يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امراته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي
ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشترى وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات
وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا   الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه
الى كمال العقل هذا استدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخر عرض الاسلام
لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما يسقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع
الى حق الله خاصة وانما التاخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره   ومنها النسيان وهو عدم الصورة
الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى
هذا ذهولا وسهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان
لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء او با
النسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله فاما ان يقع
المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون
عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر ~~وهو هيئة الصلوة~~
كالاكل في الصوم لان في الطبيعة ميل النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها
ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال او اجراؤها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته
اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة التي هي داعية الى السلام

وهو اي النوم فتور لكون عجز عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات
الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى
وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم لم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اخلال
النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب
حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها كما قيل وفي لفظه عن اشارة
الى وجوبها حالة النوم والا لما كان نائما عن الصلوة   وابطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع
والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان
الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب   فاذا قرا في صلوته لا يصح
هو المختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم ينوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته
وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة
يبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص لعدم الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم بمنزلة
المستيقظ وعند ابي حنيفة انه يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة
بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يعتمد الاختيار وقيل
على العكس لان القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبادات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات
النائم   ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويسمى روحا حيوانيا
وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فتسري في كل عضو قوة تليق بما هو تم ما منافعه
وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب
وارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع ويسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ
الحركة الى دفع المضار ويسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب او الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك
القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس زوال العقل كالجنون ولهذا لم يعصم منه الانبياء عليهم
السلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تاخير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عد من
الحاجات من ضروريات الحيوانات امتزاج لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطيل القوى وسلب
الاختيار في الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا امتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد
اجزاء لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا ينتبه بنفسه او بادنى تنبيه ولندرة وقوع الاغماء وقلته كالحيض في الصلوة كان
مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها مطلقا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء
بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع
ومنها الرق وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله
اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله ابتداء يعني انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار

لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في آيات التوحيد جازاهم الله بجعلهم عبيد
عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع
جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى   وهو اي الرق لا يحتمل
التجزي بان يصير البعض رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر وينبئ القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب
العقوبة على البعض شائعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان
فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء فان وصف الملك يقبل التجزي
فيجوز ان يثبت الشرع للولي حق الخدمة في البعض ويجعل العبد شغله في البعض الآخر شائعا ولا يثبت الشهادة والولاية
ونحو ذلك لانها لا يقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا
يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل منقسم
لا مشاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكه زيد وعدم ملكه باعتبار النصفين   وكذا
الاعتاق اختلف في انه يكون بعدم تجزي العتق فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض
اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوع حصول الاثر عن
تعلق الفعل المتعدي بمفعوله وانتفاء الشيء اللازم والعتق ليس بمتجز اتفاقا فينبغي على هذا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق
بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو بتجزي
المحل فيتجزى احدهما بتجزي الآخر وذهب ابو حنيفة الى ان الاعتاق متجز وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض
لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت
في الكل لعدم التجزي ولا سبب لذلك مع تقرر المالك به فيتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك
بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز
فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما ثبت
جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم
العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقل الى مالك آخر يكون ايجابا للبعض من غير علة بثبوت العتق
وهو لا يوجب العتق كالعدة بل لا يسقط ما يبقى شيء من المسكة فان قيل ففي ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى
وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله وان كان اصلا في ابتداء
الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملك والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة
حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تبعا وضمنا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار
بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد تبع ثبوت حق الله وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند
ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه
ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن
المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله

معتق البعض مكاتب عند ابي حنيفة لا الى الرق الى الرق والرق يبطل بالكلية مالكية المال لان الرقيق مملوك
مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد
انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه
آدمي مكرم وتقييد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية المتعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا
لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص
المكاتب والتسري بالذكر ليعلم الحكم في غير ذلك بطريق الاول لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري
شبهة ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك ولا يبطل اي الرق مالكية النكاح والحيوة والدم لان الرقيق ليس
بمملوك في حكم هذه الاشياء بل هو المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب
المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في
البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا
فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند
محمد لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال لان اقراره بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك
دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على
العبد في سرقة مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا ابطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة ان اقراره بالقطع
صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالتقطع تناول حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع
حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع
في الفصول كلها وسيأتي ان الرق ينبئ عن العجز والمذلة فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل
والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان
استيفاء الشهوة والسكنى والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسع في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب
الكرامة ولهذا ازداد النبي عليه السلام في التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ غاية الكرامة
ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى
الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فح يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود
في يده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب فاذا لم يكن في
ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور والمهر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا
تزوج بغير اذن المولى فلا يباع الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم
في حق المولى لا في حق نفسه واما المهر فلانه قيمة البضع بشبهة العقد وكالثابتة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقد
في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانها حق المولى وينتصف الحل لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية على حق المنعم
وذلك بتوفر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينتصف حد القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع
في السرقة وكذا العدة تعظيم لملك النكاح في حق النساء فينتصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا ينتصف فالبدر

من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف
الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود وذا بالنظر الى الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند
الشافعي في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت امرأته حرة او امة لقوله عليه السلام
الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالمالك للنكاح فيعتبر حاله فاحتج المص على كون المعتبر رق
الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت
المرأة محلا للنكاح لمحل التصرف حل المحلية فمتى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع ولا شك ان حل
الامة انتقص من حل الحرة كما ان حل العبد انتقص من حل الحر على التنصيف فيتفوت حل محلية الامة بنصف ما يتفوت
به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق
عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شيء من المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثالث الكل فالمعتبر في
عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه
لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالية وكلما زادت المالية زادت
المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان المالك ثلثة عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر
بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا للنقصان في مالكيته
فيكون لطلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق
قد اعتبرت مرة حيث ينتصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلاق
ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثني عشر طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات
بوقوعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات
وهذا اقل من الست الذي هي نصف اثني عشر ولما كان اهل المذهب يريد ان يتفرع على منافاة الرق لكمال الكرامة
نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص من دية الحر ان كانت قيمته اضعاف
ذلك وعند الشافعي يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي جهة
المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب هو النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الاوصاف
من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس فاعتبر ابو حنيفة جهة النفسية
لانها اصل والمالية تبع بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار
خطرها وذلك بالمالية فانما كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وهو تمام
بالذكورة فالمرأة قد انتقصت فيها احدى المالكيتين وبقيت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما
العبد فقد ثبت له مالكية المال بالكلية حتى تناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيه نقصان لانها انما يثبت له ملك الرقبة
وهو مستنفد للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته
فقدرناه بعشرة دراهم لانه قدر اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به
اليد بعد نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فاس الل

المبتنى في العبد هو احد شقي مالكية المال فكان ينبغي ان ينتقص من قيمة النصح بوزنها على ما به خطر المحل اعني مالكية النكاح
ومالكية المال رقبة ويدا فقلت مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة
اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما او مستعمل فكانا على التناصف في التقدير كلامهم واعترض عليه المص
بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من الاحكام العبد اذ لم يتمكن في كماله الانتقاص
ما اقل من النصف واللازم بط اجماعا بل من الراجح على ما مر فيجب ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك
باقل من النصف واللازم بط اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان
في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكيته وهي كاملة واللازم
بط والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان
باقل من النصف كما في الذمة بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يستطيع قدره فتقدره الشرع
بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف والحاصل
ان النقصان في الشيء يوجب نقصانا في الحكم المترتب عليه لا في حكم لا يلائمه والنقصان في المالكية توجب النقصان في الدية
لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان
الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر اخر هو نقصان الحل ثم ما ذكر
من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس بمستقيم
لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة ولا يملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية
وانما ينتقص بزيادة العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها
اذا بلغت دية الحر او زادت عليها ينتقص منها ما اعتبره الشرع في صورة لوفي كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة
العبد بالحر او زيادة عليه فان شبهة الشيء معتبرة بحقيقته ولما كان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك
شبه المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما تكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول
والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المص على ما ذكر الشيخ ابو الفضل
الكرماني من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد لا في نفس
العبد فهو مضمون عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة جناية والمالية قائمة بها تابعة لها يزول بزوالها
كما في الموت دون العكس كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف في القتل هو النفس عادة لا المالية والضمان للمتلف
وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفس وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص
يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضي ديونه منه الا ان المولى احق الناس به لهو يستوفيه وهو اهل للتصرف
يعني ان الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكتسابه بناء على
ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه على ما في الكتاب حتى ان الاذن في نوع
من التجارة يكون اذنا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط
وقال الشافعي ليس تصرفه لنفسه بالاهلية بل بطريق الاستنابة من المولى كالوكيل وبدون الاكتساب يد نيابة كالمودع والمستعير

فان قيل لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا للسبب لان السبب شرع لحكمه ولم يكن اهلا للحكم فاما اليد قلنا ان اهلية التكلم غير ساقطة بالاجماع وكذلك الذمة مملوكة للعبد فاهليته
اهلا للحاجة كما في اهلية القضاء وادنى طرقه اليد وهي الحكم الاصلي لان الملك ضرب قدره شرع للضرورة وكذلك ملك اليد شبهه جبرا الا ان الحيلولة انما يثبت دينا في الذمة
كان العبد اصلا في حكم العقد الذي هو الحكم والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك ولذلك جعلنا العبد في حكم الملك وحكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون

بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمة
واللازم بط اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد عليه اذ اليد انما يستفاد بملك
الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج
عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو كامل
للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى
المقصود طريق الا بسلوك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة
اما الاول فلانه عاقل يقبل روايته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكله واما الثاني فلانه
اهل للايجاب والاستيجاب ولهذا يخاطب بحقوق الله ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك
المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان ماليته
العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته ويجب
ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق
القضاء ملك اليد فلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه
مملوك فلا يكون مالكا للمال واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة بمقابلة اليد في عقد الكتابة
مثله في النكاح والطلاق ولا يثبت في مقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب
عنه فاذا تصرف العبد ينبغي ان يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له
لانه ينتج بتصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعدما وقع الملك له استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب
الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث من المورث ولهذا قال ابو حنيفة
~~لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته~~ ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان
الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية
من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه
المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المص من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع للمولى كما يقع للموكل
على ان الملك يقع للمولى مالا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المص ان المأذون
كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى تكون تصرفه كتصرفه فيصح فيما
يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء المأذون ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت
الا قصدا وكل به والاذن يثبت وانما قال مرض المولى لانه في حال صحته ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة
ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالشراء اذا اشترى بغبن
فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام ولذلك اي ولان المولى خلف عن العبد في
ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون
يعني ويكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل

في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون عجزه بنفسه   وهو اي الرقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة يوجب الاثم فقط على تقدير التعرض بالدم وهي بالاسلام ومقومة يوجب مع الاثم الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لانه مبني العصمتين على العصمتين والمالية لا تخل بها وقال الشافعي القصاص مبني عن المماثلة والمساواة ومبني على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر والرق يوجب نقصانا في الجهاد لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغيره اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك   وينافي الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان يجب ان يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا آمن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فيصح في حقه اولا ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب وما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما وزال حجر المولى واصيبت الغنيمة يثبت الاذن من المولى ولا انعقاد شركته بعد الفراغ من القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده.   فلا تجب الدية في جناية العبد يعني اذا كان خطاء واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا تفريعا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى وعوضا في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك والمنافع   الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطاء لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد رح يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطاء من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء انتقالا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل   ومنها الحيض والنفاس جعلهما من العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة

والعقل وقدرة البدن الا انه يثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتادي الصوم مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه فيلزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت   ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء مستند الى اوله اي حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت يتصل به الموت وهو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الالام   وما لا يحتمل الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله نظرا له وليعلم كلاما يتعلق بقوله جوزناها الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني لتقييده بالقليل وهذا قال فخر الاسلام لكن الشرع جوزها لكن نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اي استبقاء من الموصي لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اي تهمة ايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار ضغينة له اصل في باب الايصاء التقييد كالاستخلاص بالقليل بان يبيع يعني لو باع من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث ببعض من اعيان ما لم يعاد له لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة رح لان حق الورثة كما تتعلق بالمالية تتعلق بالعينية فيما بينهم وعند هما يجوز لعدم الاخلال بثلثي المال واما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين   ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما تعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان ياخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون من جهة ان المريض لم عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما

ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفيات وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضي به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء اوجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة العبادات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا جملة ما فصل في الكتاب   وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما يضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل يتقوى

الذمة لان المال محل كالاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصل وتهيئة لتوجه المطالبة
واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما
يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة وفي الدنيا ايضا اذا ظهر له مال ويثبت حق الاستيفاء
لو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم القدرة فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا
ويؤيده ما روي ان النبي عم أتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران
فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي او ابو قتادة هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة
هنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة اصلا لا الاخبار اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه
لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فالذمة
تتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما صح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه
لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له
حتى يترتب عليها اي على التركة حقوق الميت كمؤن تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز
على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستأجر والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب
الحق احق بالعين كحاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية
حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا منقطعا عنه
اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة بحريته او لاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما يبقى بعد
موت المولى بل بالطريق الاولى واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت وان لم تكن محتاجا اليه الا انه حكم ببقائها في
المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء مالكية بيدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد
ما بقي عليه درهم وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان تستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية
بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحيوة على اقل
ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم
يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في آخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق
الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة
حرية الاولاد وسلامة الاكتساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا
وان لم يكن المحل قابلا للملك في المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل يثبت هذا وان البدل مستندا الى وقت
الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا ويثبت الارث اي ولانه يبقى ما تنقضي به حاجة
الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله فنقول من الشرع ذلك الى
اقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه باموال بمنزلة انتفاع نفسه بها والخلافة اذا ثبتت
سببها وهو مرض الموت فانه مفض الى الموت الذي هو السبب حقيقة يصير الميت اي المريض مرض الموت محجورا عن
التصرف الذي يبطل ملك الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده

انت حر بعد موتي واذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان
الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق
بالموت لا يمنع السبب من الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال
بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التاجيل وبهذا تبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول
الدار او من الامور الكائنة بيقين كمجيء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال فمن الصور تبين اعني
الوصية والتعليق بالموت الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان
كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه
ويدخل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال
دون سقوط التقوم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع تبع
ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة
وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا يضمن بالغصب واحد الشريكين باعتاق نصيبه منها واما ما لا يصلح لحاجة اي حاجة
الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق اوليا الميت لانتفاعهم بحيوته فثبت لهم القصاص ابتداء انتفيا
ودركا للثار لا انتقالا من الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره
فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فثبت ابتداء للولي القائم
مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في
حق المورث والحق وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت
المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح
لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط الحق الغير قبل ان يجب حتى لا ينتصب
بعض الورثة خصما من البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص يحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان
يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص من قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء فكل منهما في حق القصاص كانه منفرد
وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد القصاص
موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص
حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح
لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال
اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة
واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل
وهي اما ان يكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه
من الاول اي التي يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب
وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام

اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول
جهل الكافر بالله ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عم فانه مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا
باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر يعرف الحق وانما ينكر جحودا واستكبارا
قال الله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته
ترك النظر في الادلة والتامل في الايات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله الذين آتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية ومعنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول وكونها اي مثل الذكورة
كهبة الخمر والوصية بها والتصديق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير فيجد قاذفه اي قاذف المسلم الذي دخل في
نكاح المحارم حال الكفر وهذا التفريع على ثبوت الاحصان وقوله وتجب به النفقة تفريع على صحة النكاح على ثبوت الاحصان
فلا يكون عطفا على قوله فيجد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر
الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فح يفسخ واذا لم يكن تفريع الثلثة متعلقة
بثبوت الاحصان كان في تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع
تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع ذلك لتغيير اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي
ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا مكيف المكابرة والعناد ولكن امرنا بتركهم
وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يحد شاربهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة
بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس ايضا من باب
العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك والكلام الربوا وقد نهوا عنه
من سهو القلم والصواب واخذهم الربوا فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا يكون صحيحة
بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق بل المراد ان معتقدهم اي ما كان شايعا مستمرا
دينهم متفقا عليهم فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم اولم يرد وسواء كان حقا او باطلا واقع كنكاح المحارم في دين
المجوس فانه وان كان باطلا عندنا ثابت في كتبهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا
عند اليهود فان حرمته في التورية فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعضهم
كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد ان المراد بالديانة
الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان
حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه يثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عم ولم يثبت كونه سببا للميراث
في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع ولا كذلك
من يس في نكاحها اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسي خلف بنتين احديهما زوجة وتقريره ان من ليس في نكاح
المناكحين يعني البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الاخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لانها
الغير يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تقرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يؤاخذ البنت
الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا تلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج

في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم بدفع الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة
وعنادها يعني ان المال في نفسه الى القل وان كثر والحاجة دائمة لامكان الحيوة الى القيمة والجهل صاحب الهوى
مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله على الذات وكونه مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبايح وبجواز
الشفاعة بحط الكباير وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه
مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى متأول
للقران اي يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله على معتقده لان ينبذه وراء ظهره مثل الكافر
وفي عبارة فخر الاسلام انه متأول بالقران اي متمسك به صارفا اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما لزمنا مناظرته
والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القران ونبوة محمد عليه السلام والجهل الباغي هو الخارج
عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة
فيعمل بتاويله الفاسد ولا يؤاخذ بضمان ما اتلف من مال ونفس لكن يستر وهذا كان في بدع لانه لا يملكه
والمراد انه ينفي بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يأثمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت
بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا يظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له
منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤاخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله فقاتلوا التي تبغي حتى
تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا
على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع ولم يحرم الميراث بقتله اي قتل الباغي لوجود التسبب مع عدم المانع
اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مامورا به كقتل الباغي والقتل
رجما وقصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله
وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عنه لمكان المنعة فكان قتلهم اهل الحق في حق الاحكام لا في حق
الاثام بمنزلة الجهاد ولان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد يجعله بمنزلة الصحيح في حق
التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الان على الحق والا فيحرم اتفاقا
ولما كان الدار واحدا يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان
بالاتلاف يبتني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فيصح لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة
البغاة نرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا نضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة
مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان
جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو
قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم
الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك
لم يجب رده بعينه والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء والجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد
ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية اولا وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب

كما تراوى فى فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك لمخالفته انما لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعى الدلالة ولا فرق فى هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لا محالة فلا بد مما من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعى الدلالة او تقييد السنة بان يكون مشهورة او يكون متواترة غير قطعية الدلالة فمخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عم ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عم تسمية الله فى قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روى ان رسول الله صلعم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ لان الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعى لان قوله وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهى عن الاكل مما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر اسم غير الله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التى هى الشهادة المحضة فى رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافى ثبوت نوع آخر من البينة هى شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة ما ذهب اليه اعنى قوله عم البينة على المدعى واليمين على من انكر ما ذهب اليه الشافعى فى مسئلة القسامة وهى ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولى قتله على واحد او جماعة من اهل المحلة ان كان لوث اى علامة يغلب على الظن صدق دعواه يستحلف الولى خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل فى صورة الخطأ واما فى صورة العمد ففى القول الجديد يقضى بالدية على القاتل وفى القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد تمسكا بقوله عم للاولياء تقول وجد فى خيبر اتحلفون الحديث فظهر ان كلام المصنف تقرير القولين ليس على ما ينبغى وانه لا حاجة لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما روى عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله وبان المالية متيقن وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثانى بالقبول فصار مجمعا عليه لكن صلى الظهر او ر دمسلسل او لهما مثال للجهل فى موضع الاجتهاد والصحيح والثانية تعميم وتكميل للاولى لا امثال لان فيها مخالفة للاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا ولم يقض الظهر بناء اى بنى عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع واذا عفى احد الوليين واقتص الآخر جهلا بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل فى موضع الاجتهاد ولما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل فى موضع الاشتباه لان علم وجوب القصاص ما ثبت فالظاهر بقاؤه واستصحاب الظاهر عدم بقائه والتصرف فى حق الغير فيكون محل الاشتباه ويصير شبهة فى درء الحد او مع الكفارة يعنى كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل الظن بذلك او بلغه الحديث افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابى يوسف يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامى الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بالاستفتاء والقول بفساد الصوم بالحجامة والحاكى قد ذهب اليه الاوزاعى

١٧٢

الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع ومن زنى بجارية امرأته او والده ظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط او حل الزوجة يوجب حل مملوكها وان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذا شبهة اشتباه اعنى الشبهة فى الفعل وهى ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل ويسمى شبهة الدليل وهى ان يوجد الدليل الشرعى النافى للحرمة لكن يتخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعتق لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعنى قوله عم انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست محلا لكلتا الشبهتين شبهة فعل وكل شبهة محل فلا يسقط الحد واما جهل يصلح عذرا الكافر اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهل بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له فى الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث فى دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا للشهرة ثم لا تحله فانزل الله وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور فى عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا وقصة تحريم الخمر هى ان بعض الصحابة كانوا فى سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا فى البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت والبكر اى وكجهل البكر بالنكاح فهذا اذا زوجها ولى غير الاب والجد من الكفؤ بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفؤ او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب او الجد من الكفؤ بمهر المثل لم يكن لها الفسخ كما فى النظر وفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفؤ او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما خصصنا بذلك لانه قد اشتهر فى بعض البلاد نقلا عن المصنف انه يصح النكاح فى هذه الصورة ولكن يكون لها الفسخ وهكذا اورد فى شرح للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا لان طلب العلم واجب عليها اى على البكر وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لكونها فى دار الاسلام وعدم المانع من التعلم ثم جاريتها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا الاعتراض لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم يكلف بالشرائع كما فى المسائل الخفية حتى يشترط القضاء هو اى فسخ البكر بعد البلوغ لا يحتاج الى فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولى وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك وكان سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركا كالدفع زيادة عليها والزوج يبطل زيادة حق عليها كالاستيفاء حق مشترك فلهذا جعلنا الدفع فى حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفى حق الزوج زيادة الملك اصلا والاستيفاء ضمنا ومنها اى ومن العوارض المكتسبة السكر وهى حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضى اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والبنج والدواء ما ينفعل عن الطبيعة فيتصرف فيه ويحيله الى مشابهة المغتذى فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل عن الطبيعة ويعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا

كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف لاستمراء الطعام والتقوي على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية حتى الطلاق والعتاق فرتب بذلك بنيا لما روي عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه فهذا الخطاب متعلق بحال السكر ليس قوله وانتم سكارى قيد للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة السكر بل هو قيد لما يتعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمامور به والمنهي عنه بمعنى الطلب مثل صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله غير محلي الصيد فيمن جعله حالا عن قوله اوفوا يكون قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اي متعرضين له في الاحرام فالمعنى الخطاب لهم في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزم جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرها وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا القدرة ثم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود له زجرا وبقي التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بافة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله مبنية على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او باشر سبب الحد بان زنى وقذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاينة فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد على الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكر ان فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حالة الصحو وزاد ابو حنيفة يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد ومنها الهزل فسره فخر الاسلام باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشتمل المجاز الا انه اراد بالوضع اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع

اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وما اصطلح لها انه الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمقصود وضع المتصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها وتتم معانيها بحسب الشرع ولا يشترط ليعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد لانه يتوقف المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن وهو منع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالحكم على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن هاهنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر وهي اي التصرفات اما انشاءات او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد فيها الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاث اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على انه لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وح اما ان يدعي احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والاخر عدم حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه لعدم الرضى بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضى كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى فان نقض اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة يتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الاخر وقدر ابو حنيفة مدة الخيار بثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلث دون الثلثة اعتبار الليالي عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليها صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وهاهنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي عدم المغير والعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على انه لم يحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وهاهنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول

الى عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون
لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على
بناء احدهما واعراض الآخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى
احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناءهما واما ذهولهما واما بناءه مع اعراض الآخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء
الآخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الآخر واعراضه فيصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون احتمال الخصم بان
يدعي احدى الصور الثمانية الباقية فيتم اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية ولا خفاء في ان تمسك
ابي حنيفة بالاصل في العقد الصحيح وتمسكهما بان العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في
الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يدعي كلاهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل
بالصحة واللزوم وهذا الخام والفرق له بين البناء هنا وثمه يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة
لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد
ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمه اي في
صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد
ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين
ولو قلنا بقبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كما في الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا
ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا
في الثمن الذي هو الوصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف
وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح
اصل العقد متنافيان وقد ثبت ان ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انها تصح بذكر الالف
الآخر الشرط من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح والفرق
لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع
صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم
اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف
ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة
البيع ممكن في الاول دون الثانية لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف
درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهو غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه
يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين واما ان لا يحتمل النقيض عطف على قوله
اما ان يحتمل النقيض وفي الكلام خلل وذلك لانه قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقيض ولا فذكر المعطوف والمعطوف
عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ههنا ان يقول ههنا وما لا يحتمل النقيض بمعنى انه لا يجري فيه
الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يشتمل بدونه شرطا وذكرا ولا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا

قوله ويحكم بلزوم الالفين هذا في احدى الروايتين عنه وفي الرواية الاخرى ينعقد البيع بينهما بالالف والالف الذي هزلا به يكون باطلا كذا في الكشف حقه

توضيحه ما ذكره في الكشف حيث قال ولو اعتبرت المواضعة في البدل لصار العقد فاسدا لان احد الالفين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه شرطا لانعقاد البيع بالالف ويصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد الالفين كشف

معترض ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين هذا وبين الهزل في القدر قالا لان العمل بالمواضعتين ممكن ثمه لان البيع يصح باحد الالفين والهزل بالالف الاخرى غير ... طالب فكانه عقد البيع فاما ههنا فان العمل بالمواضعة في الجنس مع المواضعة بالهزل غير ممكن لان البيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالمواضعة في العقد اولى بزدوي

وكله صحيح المستدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة
المذكورة في الحديث فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله
ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم من الاسباب بخلاف
البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة
بل سبب مفض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر
المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة فاللازم هو
هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اتفاقا فقط كما في البيع واما ابو حنيفة
فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجه ان
البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بترك
او جهالته وبدون ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع
اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل وعلى البناء يعني اذا وقعت
المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم
مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع
عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان
فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون المهر وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او
اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة في رواية محمد هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل
لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف هو المسمى قياسا على
البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة
وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل ومنه اي مما لا يحتمل النقيض ما يكون المال فيه
مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امراته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة
على ان المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح
عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق
ويجب المال اما عند ابي حنيفة فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط لامراته انت
طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان
ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف
لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة فمسئلة الهزل في الخلع على
كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبيهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين واما في
صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان ثبتت وان لم يؤثر
في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية

وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال في باب النكاح تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه قد يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والاصل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق على مشيتها لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها واما تسليم الشفعة طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علم حتى يبطل بالتاخير او طلب تقرير بان ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الان او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم ويكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمل كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا او لغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فلهذا ابطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجازه لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق فيكون اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى انما كنا نخوض ونلعب الاية وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضى بالحكم ترجيحا لجانب الايمان بمعنى ان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد ومنها اي ومن العوارض المكتسبة السفه فان السفه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقائه العقل فلا يكون سماويا وعلى نظام تفسير فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لانه موجب العقل ان لا يخالف الشرع لما دل القاطع على وجوب اتباعه وفسره المص بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصا بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يبتني عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك لان التبذير اصله من بذر البذر هو تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد والمراد ما حصل التبذير بمعنى تفريق المال واجمعوا على منع ماله عنه اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذي ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال فان انستم منهم رشدا اي عرفتم

وراينتم منهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم فاقام ابو حنيفة السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة مقامه لانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا ومقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعليق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس وهما تمسكا بظاهر الاية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفوه في الاخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر فيحجر كما يقاس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لم يحصل ملكه بالاتلاف بالتصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الا الكلفة والمؤنة لا يقال انه لما صح عبارة العاقل وجوز تصرفه فانه ليكون نفعا له تحصيل المطالب واذا جاز ذلك حجر عليه كان منعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مطية لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيعود الضرر على المسلمين وبالاولى بيت مالهم عيالا الا كما العمل فانه وان كان حذاقة واحتيالا الى الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا اعتق جارية بالغة مائة دينار وقوله دخل في سوق النخاسين تغلط في زائغ والمكابرة المغاسة والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والتطرق ان يمشي امام الرجل ويقال لهم تطرقوا اي اطرقوا وذلك عادة الكبار والثم ثم وسادة صغيرة والعثنون شعرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فنون الايام اي فنون الحيل والتزوير والعلوم التي من جملتها الفقه الذي به يعرف هذا الحكم وكذا في قوله بنتف عثنونه يحتمل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما كان مناط الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف كما في السفرات الظاهرة للاجرة ونصب الميزاب والمسيل لاستخراج الابنية من الفيلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العام فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة لا يجوز حجر السفيه لانه مخاطب اي كامل الاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيها بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فيتضرر فيكون حاجرا عن اهليته في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر لكن قد تعرض لحقوق الله تعالى بجنايته وسفهه لا يستحق ورفع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له ديانة جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فانه يسلم في ترك الجرم وبالمسلم من غير منع لا حد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنقض وعن الثاني انا لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فانه سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضها الى الاولياء دون الائمة لكونها عقوبة تعزير وتاديب ولا حد على التعيين في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نم صحة القياس فان منع

اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق للسفيه بالغواة بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارة والاهلية اذ بها
يمتاز الانسان عن ساير انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت نعمة كثيرة والحاق له بالبهائم فمن ترك الجواب
عن الوجهين الاخيرين ميل الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان
بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له والبق بحاله ففي
الاستيلاد كالمصلح حتى يثبت نسب الولد منه وفي الكاتبة بالتدبير والعتق يجعل كالمريض حتى يسعى الابن وفي لزوم
الثمن او القيمة في مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصورة يجب ان يكون
سعاية العبد للمحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كان الغرم مع الغنم فاذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت
سعاية العبد في قيمته للبايع وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون
بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى الدين او تجنب
المديون عن التصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي والعته
في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابي يوسف يتوقف على ان يحجره القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته
فلا بد من ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني اي حجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه
لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء وان الثاني وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون
بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا الا ان الدين ركبه الديون فباع رسول الله ماله وقسم ثمنه بين الغرماء
بالحصص ولان بيع ماله للقضاء دينه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى
الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه وما كان هذا الحجر في امر خاص قال فهذا ضرب حجر التلجئة هي المواضعة المذكورة في
اصل التصرف او في قدر البدل او جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انه لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فهذا
الاعتبار هو اخص قال في المغرب التلجئة ان يلجئك الى ان تاتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجئ اليك داري اجعلك
ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال الجئ فلان الى فلان والجا ظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجأ مضطر الى ما باشره
من البيع منك ولست بقاصد حقيقة على انه لا يصح تصرفه الا مع الغرماء يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر
واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد ومنها السفر وهو خروج فان قلت الخروج مما لا يعتد قلت المراد
خروج مع عزامات الوطن على قصد مسير متوسط ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام واختلفوا في الصلوة
معنى في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا هو في اسقاط حتى
يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن عايشة وقال مقاتل كان النبي
يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي فلما عرج به الى السماء امر بالصلوة الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم
اربعا الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي الثاني ان حد الفرض وهو ما يعاقب فاعله ولا يلزم تاركه شرعا وما نحن فيه
صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا والخصم ان يقول ان الركعتين انما تكونان فرضا اذا نوى الاتمام
وح لا نسلم انه لا يلزم تاركها الثالث ان النبي سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا محالة الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان

وههنا لا يسر في الاكمال فلا فايدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة ولما كان السفر بالاختيار يعني فرق بينهما
المسافر والمريض بان المسافر اذا نوى صوم رمضان وشرع فيه الى انه اصبح قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض
وذلك لان العذر في المرض مما لا يعد شيء له قد يعتريه قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من
حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع العذر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولقط قيل يوهم ان الاقول
البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا النقط بخبر الاسلام قيل له معناه وحكم للمسافر وافتى في صحة وحيلة المسائل
في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قايما في اول اليوم او لا فان كان قايما فان ترك الصوم فذاك وان صام فان كان
العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قايما بل ما حدث في اثناء
النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول
ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن
لو افطر ففي المرض يسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري
يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متاخرا لم يؤثر لان
الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة على ان المعصية منفصلة كما استدل الشافعي على عدم
كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما
في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة
بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه
الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في ساير الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن
الاول بان المعصية هو البغي والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد توجد بلا سفر
كالباغي والآبق المقيم وقد يكون السفر منفكا عن المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبل العير فقطع عليهم الطريق والنهي المنفك
منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببية
الحكم مع ان السبب وسيلة اولى وايضا صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة
النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة والنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع
صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام
وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الاية من تقدير فعل اي فمن اضطر فاكل ويكون
ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سيقت الاية
لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز
قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر آخر ولا عاد في سد الجوع ومنها
الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل
دون قصد المحل وهذا هو المراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المواخذة بالخطأ لقوله تعالى
ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فايدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المواخذة انما هي على الجناية وهي

بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصور وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة ويصلح مخففا
اى سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية فى القتل الخطأ فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان ووجبت
على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة فى ثلث سنين تخفيفا على الخاطئ وقد صرح فخر الاسلام فى بحث الاكراه بان الدية
ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتجزى بتجزى المحل
وقد مر تحقيق ذلك فى بحث الصبى وعبارة فخر الاسلام ههنا ان الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو
صلة لا يقابل مالا او لا ينفك اى الخطأ عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وبترك
التثبت محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر ويقع طلاقه اى طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت
جالس فقال انت طالق وعند الشافعى لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد فى المخطئ كالنائم
وجوابه مذكور فى الكتاب وهو قوله لا مقام اليقظة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد فى
الطلاق لوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى فى التصرفات المفتقرة
الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضى امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشىء اذا كان
ذلك الشىء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال العقل فى النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه
لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة فى الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد فى النائم ووجود
الرضى فى غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شىء مقامها بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وههنا لكن فى قوله لا مقام
اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء اليقظة فى النائم امر ظاهر ولان الذى
يحتاج الى اثباته فى اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العقل عن قصد وهو الامر الباطن الذى يحتاج الى اقامته فى مقام لا
حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملازمة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام
الشىء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد فى النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا فى المكره كالبيع فانه ينعقد العقد
تصحيحا للكلام ويفسد لعدم الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتنى على القصد دون الرضى فلو اراد ان يقول
سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشىء منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ينعقد
نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم
الرضى حقيقة واما الذى من غيره اى النوع الثانى من العوارض المكتسبة وهو الذى يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل
الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه فيكون معدما للرضى لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره
لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا فى قصده وحقيقة الاختيار هو
القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل فى قصده فصحيح والا ففاسد
وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو فى معناها كالعضو
واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافى اهلية الوجوب ولا
الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب
حتى انه يؤجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه

على قتل مسلم بغير حق او يؤجر على الترك فى الحرام والرخصة ويأثم فى الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق
الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل
يؤجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان
اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البزدوى ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة
ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل
الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال ولا
الاختيار اى الاكراه لا ينافى الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو ادنى عند الحامل اى اوفق له ويحتمل ان يريد
ما هو ايسر على الفاعل من القتل او الحبس ونحو ذلك مما اكره به واصل الشافعى اى القاعدة التى قررها الشافعى
فى باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق او لا وهو الاكراه بحق والثانى لا يقطع الحكم عن
فعل الفاعل كاكراه الحربى على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمى فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون والاول
اما ان يكون عذرا شرعا او لا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل
سواء اكره على قول او عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار ولهذا
نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضى ان يدفع عنه
الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل
اى المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان
لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص
على القاتل والحد على الزانى مكرهين وطلاق المولى بالضم اسم فاعل من الايلاء يعنى لو اكره المولى على التطليق
بعد مضى مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضى المدة كامرأة العنين بعد الحول فان امتنع عن
ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضى المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق والاكراه بالقتل والحبس عذر اى عذران
سواء لان فى الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضى دفع الضرر قال الامام محى السنة الاكراه ان تخوفه بعقوبة تنال من
بدنه لا طاقة له بها ولان الخوف يتحقق بكل تخويف يخوف به فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد الحبس
لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك واصلنا يعنى ان الاصل المقرر عند ابى حنيفة واصحابه ان الاكراه
ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال
فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل
الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل
محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال
او النفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس او الضرب ومعنى فساد الاختيار ان الانسان
مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة
ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه فاما لم يمكنه

ذلك الفعل بنفسه بقي مقصورا على الفاعل فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ الفرع بالتبليغ وقد يكون
مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر
الى المقصود من الكلام والى الحكم متى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل
غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امراته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا او اعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر
بنفسه على تطليق امراة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة فلا ان ينفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار
اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما
جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضا في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف
الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفى شرائط كمال النفاذ في الاكراه
اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المص بان ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضى بهما ففي الهزل يوجد
اختيار السبب والرضى به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضى به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضى
بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه
اولى بالقبول والنفاذ والمص لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحية فيظهر قوة الاعتراض على
ما ذكرنا ويمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان اللذين في الاكراه احرى من جهة
ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد
لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل
تخلف الحكم واذا اتصل الاكراه بقبول المال بان اكرهت امراة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع
على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه
توقف على الرضا ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها واما
اشتراط اتصال الاكراه بقبول المال اي الى ان يتحرك بان تكره المراة لانه لو اكره على تطليق امراته على مال يقع الطلاق
لان الاكراه لا يمنع ويلزمها المال لانها التزمت المال طايعة بازاء ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال
فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المراة المال والرضى به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا
فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا وجه قول ابي حنيفة انه قد تحقق
في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضى بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل
على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضى بالحكم فان وجد ثبت والا
فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل يعدم الرضا والاختيار
في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال لوجود الرضا في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع
كشرط الخيار لانه اثر في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الاخر وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق
ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في

البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق متحقق والمال
تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع ابدا وان كان من الاقوال ما
ينفسخ ويتوقف على الرضا تنعقد فاسدة اما الانعقاد فلصدورها عن اهلها في محلها واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ
فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه
بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضى لان الرضى منتف في النوعين فينتفي النفاذ وفي حد الملجئ
والنظر في حد الاكراه من الضرب والحبس مفوض الى راي الحاكم وكذا اي مثل التصرفات التي تنفسخ الاقارير كلها من
الماليات وغيرها في انها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق
باعتبار رجحان جانب الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضا وهو دليل على الكذب اي عدم المخبر به لم يثبت
الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا ينتهض الاكراه
دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفي المدلول لا الدليل غايته اي الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق او الكذب
فلا يثبت الحقوق بالشك والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل
الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامها المتعلقة بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير فعند اختلاف
الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الزنى لو اكره عليه كان الحد على الزاني لكن لو اتلفت الجارية
بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل اي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة
تبديل محل الجناية او لا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة
عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل بالكلية لانه حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل وفي غيره
الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على امر يريده الحامل ويرضاه على خلاف الفاعل وهو فعل ما يقع
في محل صحيح فاذا فعل غيره كان طايعا بالضرورة لا مكرها واوز ولذلك فخر الاسلام مثالين لان تبديل محل الجناية قد يستلزم
تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه
على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق
الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة
على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد بالبدن والكفارة المرتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة
الواجبة على الحامل فانما هي مرتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه والاشارة اليه وتحقيقه ان موجب الكفارة
هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير
عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما
لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل
آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء
فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد
البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال بان الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصلح ان يجعل

التخصيص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام
الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم
يحتمل ذلك لكن لو فرض يبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر
الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والظرف وانما يمتنع ذلك من حيث
اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زايد على نفس الفعل والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك يعني ان من التصرفات
ما يتضمن شيئين يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق
من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث
انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة
العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء للغير ممن وجب
عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في هذا المقام انسب وان لم
يلزم منه الامر السقيم الخ وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كما في اتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف
الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية
والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على
قتل الغير عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتل الاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف لا قصاص على احد بل الواجب الدية على
الحامل في ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الآخر وعند
ابي حنيفة ومحمد القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحيوة بمقتضى
الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن
لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو
فرضناه آلة يلزم تبديل محل الجناية اذ الجناية ح يكون على الحامل وهو لم يامر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة
لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل بذلك اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلا طاعة للمخلوق في معصية الخالق
وايثاره نفسه على من هو مثله وحقيقة موت المقتول بما في وسعه اى هذا الكلام تصريح بان لزوم تبديل محل الجناية على تقدير جعل
الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهب الى نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن معقولا لكن في الاثم لا يمكن جعله
آلة معنى لان المعتبر في الايصال وعدمه هو نفس الفعل والحرمات انواع لما ذكر ان حكم الافعال المكره عليها في انها من يتعلق
والى من ينسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فانه يكون حراما او مباحا
او مرخصا فيه والحرمات اما ان يحتمل السقوط او لا والثاني اما ان يحتمل الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط
ولا الرخصة ونوع يحتمل الرخصة والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله اما ان يحتمل السقوط
او لا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب والزنى يعني زنى الرجل بالمراة لانه الزاني حقيقة واما المراة فممكنة
من الزنى فهذا من قبيل ما لا يحتمل الرخصة لان حرمته فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس لكن حرمة
يده ليس فوق حرمته وكذا الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لا يحل ذلك ولو فعل كان ... الاكراه على القتل لا بطريق

المؤمن وان الحرمة بمنزلته حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير لياكله واما اكل مال الغير بالاضطرار فانما هو في حق
صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك والزنى فيه قتل الولد من جهة
ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا تجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المراة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد
وصورته يكون المراة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك
الولد والاكراه الملجئ يبيحها اى يبيح المحرمات حتى يحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بقوله
انه لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار ولا
اختصاص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوت النفس والعضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة
ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح
المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد وحرمة لا تسقط اصلا وهو النوع الثاني
من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى
او في حقوق العباد ومعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل له كالصلوة وقد يكون
ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو
ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى وحرمته مؤبدة واجراء كلمة
الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان لئلا
تفوت نفس الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة
ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم
والحج ونحو ذلك من العبادات وزنى المراة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المراة على الزنى فتمكينها من الزنى حرام
حرمة مؤبدة هي من حقوق الله تعالى المحتمل للسقوط فان حرمة الزنى حق الله قد رخص للمراة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ولا ترخص
في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنى مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنى المراة من هذا
القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اما في تلك الحرمة اما في حقوق الله الى قوله
مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله هو الايمان وفي العبادات الحرام
هو ترك الصلوة مثلا وحق الله هو الصلوة فيكون قوله فان حرمة الزنى عليها حق الله تسامحا والتحقيق ان العصمة عن
الزنى حق الله وتركها حرام لا تسقط ابدا لكنه يحتمل الرخصة ويحد بهذا اى الرجل المكره على الزنى اكراها غير ملجئ لان الاكراه
الملجئ لا يكون رخصة في حقه كما في حق المراة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة ثم لا يحد الرجل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد
للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس والعضو فالاقدام عليه دفع لذلك لا قضاء
للشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال واما في حقوق العباد عطف على
قوله اما في حقوق الله فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هي في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد
والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك
الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم

والمراد باخويه ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله لكنهما لم يسقطا معا على ما قال

بخلاف الايمان

لكن نفس الصلوة تحتمل السقوط في الجملة بالعذر

في التوضيح حرمة لا يحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط

ملخصه

اكراها ملجيا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعل صاحبه صيانة لنفس الغير او لطرفه لكن اتلاف
مال المسلم او نفسه ظلم ومع الاكراه لا تزول عصمة المال لان حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة
فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الترابعين من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن
من جنس العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيه ليس من باب اعزاز الدين فيقيد الحكم بالاستثناء فقالوا كان
شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله المحتمل للسقوط وحقوق
الغير المحتملة قال وحكمه حكم اخويه يعني ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسمان لهذا القسم وبهذا يظهر ان في قوله المراد
باخويه يعني ان الحكم حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل لكن لم تسقط وهما حق الله تعالى لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين
السابقين انما هو من جنس الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة
تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان وجب الضمان اي يجب على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم او نفسه
ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق
اي في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل
الفاعل آلة الا ان في ذكره ههنا تصريحا بالمقصود وختما للكتاب
على النظر وجود العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع
الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك
طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق
وبه الحول الى سواء الطريق
والحمد لله على التمام
على رسوله

قال المؤلف رحمه الله وقد اتفق صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة
فراغ بنان البيان وانسناني الاقلام عن نظم ما جمعت من الفرائد ورقم ما سمعت من الفوائد وضبط ما ركبت له من مطايا
الفكر في ظلم الهواجر واقتحمت له موارد السهر في ظلم الدياجر وودعت في بغيته حسبت الدعة ولذيذ الكرى وعند
الصباح يحمد القوم السرى فالحمد لله على نعمه العظام ومنحه الجسام والصلوة على محمد وآله واصحابه البررة
الكرام وصلى الله على محمد وآله اجمعين

آفتاب شرع ملت سعد تفتازانی چو رفت
آب چشم آمد چو سیلی بلغ السیل زباه
عقل را پرسیدم از تاریخ سال رحلتش
گفت تاریخش بگو که طیب الله ثراه
۷۹۲